

Volum coordonat de  
**Adrian-Paul Iliescu**



# Filosofia socială a lui F.A. Hayek

SEMINAR  
TEORIE POLITICĂ



## **Seminar. Teorie politică**

Colecția *Seminar. Teorie politică* este coordonată de Emanuel-Mihail Socaciu

Traducerile studiilor lui John Gray, Jeremy Shearmur și F.A. Hayek  
au fost publicate cu acordul autorilor, respectiv al moștenitorilor legali.

© 2001, by Editura POLIROM

**[www.polirom.ro](http://www.polirom.ro)**

**Editura POLIROM**

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, P.O. BOX 1-728, 70700

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:**

*Filosofia socială a lui F.A. Hayek* / vol. coordonat

de Adrian-Paul Iliescu – Iași: Polirom, 2001

216 p. ; 21 cm (Seminar. Teorie politică)

ISBN : 973-683-804-8

I. Iliescu, Adrian-Paul (coord.)

14(436) Hayek, F.A.

Printed in ROMANIA



**Volum coordonat de  
Adrian-Paul Iliescu**

**FILOSOFIA SOCIALĂ  
A LUI  
F.A. HAYEK**

**POLIROM  
2001**



# TABLĂ DE MATERII

## F.A. HAYEK – TEXTE FUNDAMENTALE

PRINCIPIILE UNEI ORDINI SOCIALE LIBERALE .....	9
TIPURI DE RAȚIONALISM .....	28
DREPTATEA SOCIALĂ CA ATAVISM .....	42
CONFUZIA DE LIMBAJ ÎN GÎNDIREA POLITICĂ .....	54
Introducere .....	54
1. Cosmos și taxis .....	55
2. Nomos și thesis .....	59
3. O digresiune asupra regulilor articulate și a celor nearticulate .....	64
4. Opinie și voință, valori și scopuri .....	65
5. Nomocrație și teleocrație .....	72
6. Catalaxie și economie .....	73
7. Demarhie și democrație .....	75
ERORILE CONSTRUCTIVISMULUI .....	81

## COMENTARII ȘI EVALUĂRI

JOHN GRAY

HAYEK ȘI DISOLUȚIA LIBERALISMULUI CLASIC .....	103
--	-----

ADRIAN-PAUL ILIESCU

CONTRADICȚIA LUI HAYEK .....	117
------------------------------	-----

JEREMY SHEARMUR

UTILIZAREA CUNOAȘTERII ÎN ORGANIZAȚII:

O EXPLICAȚIE PRELIMINARĂ .....	145
1. Introducere .....	145
2. Simularea pieței .....	149
3. Cunoașterea tacită : de la Polanyi la managementul cunoașterii .....	153
4. De la managementul cunoașterii la Popper și înapoi .....	156
5. Concluzie .....	163

MIHAIL-RADU SOLCAN

HAYEK ȘI IDEEA DE DEMOCRAȚIE .....	165
------------------------------------	-----

Democrația ca scop și democrația ca mijloc .....	171
--	-----

Fundamentele instituțiilor clasice ale democrației .....	179
--	-----

Reformarea democrației .....	182
Propunerile lui Hayek de reformare a democrației .....	187
Limitele puterii și democrația limitată de reguli .....	190
Tipuri de cunoaștere și democrație .....	193
 <b>DRAGOȘ PAUL ALIGICĂ</b>	
<b>ÎNTRE TEORIE ȘI PRACTICĂ. LIMITELE STRUCTURALE</b>	
<b>ALE ȘCOLII DE GÎNDIRE AUSTRIECE .....</b>	<b>197</b>
 <b>JOHN GRAY</b>	
<b>CONSERVATORISM ȘI RADICALISM ÎN FILOSOFIA SOCIALĂ</b>	
<b>A LUI HAYEK .....</b>	<b>206</b>
 <b>DESPRE AUTORI .....</b>	 <b>211</b>
<b>BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ .....</b>	<b>213</b>

**F.A. HAYEK**  
**TEXTE FUNDAMENTALE**



# PRINCIPIILE UNEI ORDINI SOCIALE LIBERALE<sup>1</sup>

1. Prin „liberalism” voi înțelege aici concepția unei ordini politice dezirabile, care a fost dezvoltată în primă instanță în Anglia, din vremea vechilor Whigs, în ultima parte a secolului al XVII-lea, până în vremea lui Gladstone, la sfârșitul secolului al XIX-lea. David Hume, Adam Smith, Edmund Burke, T.B. Macaulay și Lord Acton pot fi priviți ca reprezentanții săi tipici în Anglia. Concepția libertății individuale sub domnia legii a fost cea care a inspirat mișcările liberale de pe continent și care a devenit baza tradiției politice americane. Cîțiva dintre gînditorii politici de frunte ai perioadei – cum ar fi B. Constant și A. de Tocqueville în Franța, Immanuel Kant, Friederich von Schiller și Wilhelm von Humboldt în Germania și James Madison, John Marshall și Daniel Webster în Statele Unite – aparțin în întregime concepției amintite.

2. Acest liberalism trebuie în mod clar distins de o altă tradiție, de sorginte continental europeană, de asemenea numită „liberalism”, din care descinde în mod direct ceea ce în Statele Unite revendică acum numele. Punctul de vedere menționat aici, deși a început cu o încercare de a imita cea dintîi tradiție, a interpretat-o în spiritul unui raționalism constructivist, prevalent pe atunci în Franța, făcînd astfel din ea ceva foarte diferit și, în cele din urmă, în loc să pledeze pentru limitarea puterii guvernamentale, a sfîrșit cu idealul puterilor nelimitate ale majorității. Aceasta este tradiția lui Voltaire, Rousseau, Condorcet și a Revoluției franceze, care a devenit strămoșul socialismului modern. Utilitarismul englez a preluat mult din respectiva tradiție continentală, iar partidul liberal britanic de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, rezultat în urma fuziunii liberalilor Whigs și a utilitarienilor radicali, a fost de asemenea un produs al acestui amestec.

3. Liberalismul și democrația, deși compatibile, nu constituie unul și același lucru. Cel dintîi este preocupat de întinderea puterii guvernamentale, cea de-a doua de cine deține această putere. Diferența este cel mai bine sesizată dacă luăm în considerare opoziții lor : opusul liberalismului este totalitarismul,

---

1. Lucrare prezentată la întîlnirea de la Tokio a Societății Mont-Pelerin, septembrie 1966, și publicată în *Il Politico*, decembrie 1966.

în timp ce opusul democrației este autoritarismul. În consecință, este posibil, cel puțin în principiu, ca un guvern democratic să fie totalitar și ca un guvern autoritar să acționeze potrivit unor principii liberale. Cel de-al doilea tip de „liberalism”, menționat anterior, a devenit, în fapt, mai degrabă democratism decât liberalism și, revendicând o putere *nelimitată* pentru majoritate, a devenit în mod esențial antiliberal.

4. Trebuie în mod special subliniat faptul că cele două filosofii politice care se autodescriu ca „liberalism” și conduc în câteva privințe la concluzii similare se sprijină pe fundații filosofice cu totul diferite. Cea dintâi se bazează pe o interpretare evoluționistă a tuturor fenomenelor culturale și spirituale și pe o sondare a limitelor puterilor rațiunii umane. Cea de-a doua se bazează pe ceea ce eu am numit raționalism „constructivist”, o concepție care conduce la tratarea tuturor fenomenelor culturale ca fiind produsul unei proiectări deliberate și pe convingerea că este atât posibil, cât și dezirabil să reconstruiești toate instituțiile conform unui plan preconcept. Cel dintâi tip are, în consecință, respect față de tradiție și admite faptul că orice cunoaștere și orice civilizație se bazează pe tradiție, în vreme ce al doilea tip sfidează tradiția, deoarece privește o rațiune existentă în mod independent ca fiind capabilă de a proiecta civilizația (conform afirmației lui Voltaire : „Dacă vrei legi bune, arde-le pe cele vechi și fă-ți singur unele noi”). Cel dintâi este, de asemenea, în mod esențial, un crez modest, bazându-se pe abstracție ca pe unicul mijloc disponibil pentru a extinde puterile limitate ale rațiunii, în timp ce al doilea refuză recunoașterea oricăror asemenea limite și consideră că rațiunea singură poate proba dezirabilitatea unor aranjamente particulare concrete. (Un rezultat al acestei diferențe este faptul că primul tip de liberalism nu este incompatibil cu credințele religioase și a fost adesea îmbrățișat și chiar dezvoltat de persoane cu puternice convingeri religioase, în timp ce tipul continental de liberalism a fost întotdeauna potrivnic tuturor credințelor religioase sau politice și în conflict permanent cu religiile organizate.)

5. Cel dintâi tip de liberalism, singurul pe care îl vom avea în vedere de aici încolo, este el însuși nu rezultat al unei construcții teoretice, ci născut din dorința de a extinde și generaliza efectele benefice ce au urmat pe neașteptate limitărilor impuse asupra puterilor guvernamentale, ca urmare a unei totale neîncrederi în conducători. Numai după ce s-a realizat faptul că mai marea libertate personală de care s-au bucurat englezii în secolul al XVIII-lea a produs o prosperitate materială fără precedent, au avut loc încercări de dezvoltare a unei teorii sistematice a liberalismului. Încercări care, în Anglia, nu au fost niciodată duse foarte departe, în timp ce interpretările continentale au schimbat înțelesul tradiției engleze.



6. Liberalismul își are, astfel, originea în descoperirea unei ordini spontane sau auto-generatoare în problemele sociale (aceeași descoperire care a condus la recunoașterea existenței unui obiect al științelor sociale teoretice), o ordine ce făcea posibilă utilizarea cunoștințelor și abilităților tuturor membrilor societății într-o mai mare măsură decât ar fi fost posibil în orice altă ordine creată prin direcționare centrală, și din dorința rezultată de a utiliza aceste puternice forțe spontan ordonatoare cât mai mult cu putință.

7. Eforturile lor erau astfel îndreptate spre explicitarea principiilor unei ordini deja existente, dar numai într-o formă imperfectă, formă din care Adam Smith și urmașii săi au dezvoltat principiile de bază ale liberalismului, pentru a demonstra dezirabilitatea aplicării lor generale. Făcînd aceasta, ei puteau presupune o familiaritate cu concepția cutumiară asupra justiției (*common-law*) și cu idealurile supremației legii și ale guvernării supuse legii, care erau puțin înțelese în afara lumii anglo-saxone; drept urmare, nu numai că sensul ideilor lor nu erau pe deplin perceput în afara țărilor de limba engleză, dar ei au încetat a mai fi pe deplin înțeleși chiar și în Anglia, atunci cînd Bentham și urmașii săi au înlocuit tradiția britanică în privința legii cu un utilitarism constructivist, derivat mai mult din raționalismul continental decât din concepția evoluționistă a tradiției engleze.

8. Conceptul central al liberalismului este acela că, în condițiile impunerii regulilor universale de dreaptă conduită, care protejează un domeniu privat recognoscibil al indivizilor, se poate forma o ordine spontană a activităților umane, de o complexitate mult mai mare decât ar putea vreodată să fie produsă printr-un aranjament deliberat. În consecință, activitățile coercitive ale guvernului ar trebui limitate la impunerea de asemenea reguli, indiferent ce alte servicii ar presta guvernul în același timp prin administrarea resurselor particulare ce au fost puse la dispoziția sa pentru respectivele scopuri.

9. Distincția între o *ordine spontană*, bazată pe reguli abstracte, care lasă indivizilor libertatea de a-și utiliza cunoștințele pentru propriile scopuri, și o *organizare sau un aranjament* bazate pe comenzi este de o importanță centrală pentru înțelegerea principiilor unei societăți libere și trebuie explicată în detaliu în paragrafele următoare. În special avînd în vedere faptul că ordinea spontană a unei societăți libere va conține multe organizații (incluzînd cea mai mare dintre ele, statul), dar cele două principii ale ordinii nu pot fi amestecate în orice manieră am dori noi.

10. Cea dintîi particularitate a unei ordini spontane este aceea că, utilizînd forțele sale ordonatoare (regularitatea conduitei membrilor săi), putem obține o ordine a unui set de fapte mult mai complex decât am putea vreodată obține printr-un aranjament deliberat, dar că, în același timp, în

care ne folosim de posibilitatea de a induce o ordine de o mult mai mare întindere decît am putea altminteri să o facem, ne limităm puterea asupra detaliilor ordinii respective. Vom spune că, atunci cînd utilizăm cel dintîi principiu, vom avea putere numai asupra caracterului abstract, dar nu și asupra detaliilor concrete ale acelei ordini.

11. Nu mai puțin important este faptul că, spre deosebire de o organizație, o asemenea ordine spontană nu are drept scop (și nici nevoie de) un acord asupra rezultatelor concrete pe care le va produce pentru a exista un acord asupra dezirabilității sale. Deoarece, independentă fiind de orice scop particular, ea poate fi utilizată pentru a ajuta în urmărirea a numeroase scopuri individuale diferite, divergente sau chiar conflictuale. Astfel, ordinea pieței, în particular, se bazează nu pe scopuri comune, ci pe reciprocitate, adică pe reconcilierea diferitelor scopuri în avantajul reciproc al participanților.

12. Concepția bunăstării comune sau a binelui public al unei societăți libere nu poate fi, de aceea, niciodată definită ca sumă a unor rezultate particulare cunoscute, de obținut, ci numai ca o ordine abstractă care, ca întreg, nu este orientată către scopuri particulare concrete, ci oferă doar cea mai mare șansă pentru orice membru al ei, selectat la întîmplare, de a-și utiliza cu succes cunoștințele pentru propriile scopuri. Adoptînd un termen al profesorului Michael Oakeshott, putem numi o astfel de societate liberă o ordine socială *nomocratică* (guvernată de lege), spre deosebire de o ordine socială *teleocratică* (guvernată de scop), neliberă.

13. Importanța majoră a ordinii spontane sau nomocrației se bazează pe faptul că extinde posibilitatea coexistenței pașnice a oamenilor, în avantajul tuturor, dincolo de grupurile de dimensiuni reduse ale căror membri au scopuri comune concrete sau sînt supuși unui superior comun, făcînd, astfel, posibilă apariția Marii Societăți sau Societății Deschise. Această ordine, care s-a extins progresiv dincolo de organizațiile familiei, ale hoardei, clanului și tribului, principatelor și chiar ale imperiilor sau statelor naționale și a produs cel puțin începutul unei societăți mondiale, se bazează pe adoptarea – fără și, adesea, împotriva dorinței autorităților politice – de reguli ce au ajuns să prevaleze pentru că grupurile care le-au respectat au cunoscut un mai mare succes ; și a existat și crescut în întindere cu mult înainte ca oamenii să fie conștienți de existența sa ori să-i înțeleagă modul de operare.

14. Ordinea spontană a pieței, bazată pe reciprocitate și beneficii mutuale, este în mod comun descrisă ca o ordine economică ; și, în sensul vulgar al termenului economic, Marea Societate este într-adevăr menținută laolaltă prin ceea ce, în mod obișnuit, numim forțe economice. Dar este deosebit de înșelător – și a devenit una dintre principalele surse de confuzie

și neînțelegere – a numi această ordine o economie, așa cum facem cînd vorbim despre economia socială, națională sau mondială. Aceasta este cel puțin una dintre principalele surse ale străduinței majorității socialiștilor, aceea de a transforma ordinea spontană a pieței într-o organizare deliberat condusă, servind un sistem agreat de scopuri comune.

15. O economie, în sensul strict al cuvîntului, în care putem numi economie o gospodărie, o fermă sau o întreprindere ori chiar administrarea financiară a statului, este într-adevăr o organizare sau un aranjament deliberat al unui stoc dat de resurse aflat în serviciul unei ordini unitare de scopuri. Se bazează pe un sistem al deciziilor coerente, în care un singur punct de vedere referitor la importanța relativă a diferitelor scopuri concurente determină utilizările care vor fi date diferitelor resurse.

16. Ordinea spontană a pieței, rezultată din interacțiunea multor asemenea economii, este ceva atît de diferit în esență de o economie propriu-zisă, încît trebuie privit ca o mare nenorocire faptul că a purtat vreodată acest nume. Am devenit convinși că această practică induce oamenii atît de des în eroare, încît este necesară inventarea unui nou termen tehnic pentru ea. Am propus numirea ordinii spontane a pieței cu termenul de *catalaxie*, în analogie cu termenul „catalactică”, adesea propus ca substitut pentru termenul „economie”. (Atît „catalaxie”, cît și „catalactică” sînt derivate din verbul grecesc *katallattein* care, în mod semnificativ, înseamnă nu numai „a face schimb”, dar și „a transforma un inamic într-un prieten”.)

17. Punctul principal în privința catalaxiei, ca ordine spontană, este acela că ordonarea sa *nu* se bazează pe orientarea către o ierarhie unică a scopurilor și că, prin urmare, *nu* va garanta faptul că, pentru ea, ca întreg, ceea ce este mai important va prevala în fața a ceea ce este mai puțin important. Aceasta este principala cauză a condamnării sale de către oponenți, și se poate spune chiar că majoritatea cererilor socialiste se ridică la nimic mai puțin decît la transformarea catalaxiei într-o economie propriu-zisă (adică, ordinea spontană lipsită de scop într-o organizare orientată de un scop), pentru a garanta astfel că ceea ce este mai important trece întotdeauna înaintea a ceea ce este mai puțin important. Apărarea societății libere trebuie, de aceea, să arate că, întrucît nu este impusă o scală unitară de scopuri concrete, nici nu se încearcă garantarea faptului că o anume viziune particulară cu privire la ceea ce este mai important și mai puțin important guvernează societatea ca întreg, membrii unei asemenea societăți libere au șanse de a-și utiliza cu succes propriile cunoștințe.

18. Extinderea unei asemenea ordini a păcii, dincolo de organizarea de mici dimensiuni, extindere orientată către un scop, a devenit astfel

posibilă prin extinderea regulilor de conduită corectă independente de scop („formale”) la relațiile cu oameni care nu urmăreau aceleași scopuri concrete și aceleași valori, exceptând acele reguli abstracte – reguli ce nu impun obligații de a întreprinde anumite acțiuni (care întotdeauna au presupus un scop comun), ci constau numai în interzicerea încălcării domeniului protejat al fiecăruia pe care aceste reguli ne permit să-l determinăm. Liberalismul este, de aceea, inseparabil de instituția proprietății private, numele pe care adesea îl dăm părții materiale a acestui domeniu individual protejat.

• 19. Liberalismul presupune impunerea de reguli de conduită corectă și așteaptă ca o ordine spontană dezirabilă să se formeze numai în cazul în care anumite reguli de conduită corectă sînt în fapt respectate. În același timp însă, acesta dorește, de asemenea, restrîngerea puterilor *coercitive* ale guvernului la impunerea unor asemenea reguli, incluzînd cel puțin una care să prescrie o datorie pozitivă, și anume cerința adresată cetățenilor de a contribui potrivit unor principii uniforme nu numai la costul impunerii respectivelor reguli, dar și la costul serviciilor non-coercitive, care sînt funcții ale guvernului și pe care le vom examina în cele de față. Liberalismul este, de aceea, sinonim cu cerința supremației legii, în sensul clasic al acestui termen, în care funcțiile coercitive ale guvernului sînt strict limitate la impunerea de reguli uniforme ale legii, și anume de reguli uniforme de conduită față de semenii. („Supremația legii” corespunde aici cu ceea ce în germană este numit *materieller Rechtsstaat* spre deosebire de *formelle Rechtsstaat*, care necesita numai ca fiecare act al guvernului să fie autorizat prin legislație, indiferent dacă o asemenea lege constă într-o regulă generală de conduită corectă sau nu.)

20. Liberalismul recunoaște că există anumite alte servicii pe care, din diverse motive, forțele spontane ale pieței nu le pot produce sau nu le pot produce în mod adecvat. Prin urmare, este dezirabilă punerea la dispoziția guvernului a unui stoc de resurse clar circumscris, cu care poate presta astfel de servicii către cetățeni în general. Aceasta cere o distincție clară între puterile coercitive ale guvernului, în care acțiunile sale sînt strict limitate la impunerea regulilor de conduită corectă și în exercițiul cărora orice atitudine discreționară este exclusă. Astfel, furnizarea de servicii de către guvern, pentru care poate utiliza numai resursele puse la dispoziția sa în acest scop, nu deține nici o putere coercitivă sau de monopol, dar se poate bucura de cea mai largă libertate în utilizarea acestor resurse.

21. Este semnificativ faptul că o asemenea concepție a unei ordini liberale a apărut doar în țări în care, nu mai puțin în Grecia și Roma antică decît în Marea Britanie modernă, dreptatea era concepută drept ceva ce

este de descoperit prin eforturile judecătorilor sau ale învățaților, și nu determinată de voința arbitrară a vreunei autorități ; că întotdeauna a avut dificultăți în a prinde rădăcini în țări unde legea era concepută, în primul rînd, ca produsul legiferării deliberate și că pretutindeni a cunoscut un declin sub influența combinată a pozitivismului legal și a doctrinei democratice, ambele necunoscînd alt criteriu pentru justiție decît voința legislatorului.

22. Liberalismul a moștenit, într-adevăr, de la teoriile dreptului cutumiar și de la teoriile mai vechi (pre-raționaliste) ale dreptului natural, o concepție despre justiție care ne permite să distingem între asemenea reguli de conduită corectă individuală care sînt implicate în concepția „supremației legii” și sînt cerute pentru formarea unei ordini spontane, pe de o parte, și toate comenzile particulare emise de către autoritate în scopul organizării, pe de altă parte. Această distincție esențială a fost făcută explicită în teoriile asupra legii emise de doi dintre cei mai mari filosofi ai timpurilor moderne, David Hume și Immanuel Kant, dar nu a fost în mod adecvat restatuată de atunci și este în întregime străină teoriilor asupra legii care domină în zilele noastre.

23. Punctele esențiale ale acestei concepții asupra dreptății sînt : (a) dreptatea poate fi în mod semnificativ atribuită numai acțiunii umane, și nu oricărei stări de lucruri ca atare, fără referire la întrebarea dacă a fost sau ar fi putut fi în mod deliberat determinată de cineva ; (b) regulile dreptății au în mod esențial natură de prohibiții sau, altfel spus, nedreptatea este într-adevăr conceptul primar, iar țelul regulilor de conduită corectă este împiedicarea acțiunii injuste ; (c) injustiția care trebuie împiedicată este violarea domeniului protejat al semenului, un domeniu ce trebuie asigurat prin intermediul regulilor de dreptate ; (d) aceste reguli de conduită corectă, care sînt în sine negative, pot fi dezvoltate prin aplicarea consecventă, pentru oricare astfel de regulă pe care societatea a moștenit-o, a testului, de asemenea negativ, al aplicabilității universale – un test ce nu reprezintă, în ultimă instanță, nimic altceva decît auto-coerența acțiunilor pe care aceste reguli le permit dacă sînt aplicate circumstanțelor lumii reale. Aceste patru puncte cruciale trebuie dezvoltate mai pe larg în paragrafele următoare.

24. La (a) : Regulile de conduită corectă pot cere individului luarea în considerare în deciziile sale numai a acelor consecințe ale acțiunilor pe care el însuși le poate prevedea. Rezultatele concrete ale catalaxiei pentru anumiți oameni sînt, oricum, în mod esențial, impredictibile ; și, de vreme ce nu sînt efectul proiectului sau intenției cuiva, este fără sens descrierea manierei în care piața distribuie bunurile acestei lumi între anumiți oameni ca dreaptă sau nedreaptă. Acesta este, în orice caz, lucrul la care așa-numita justiție „socială” sau „distributivă” țintește, în numele căruia ordinea

liberală a legii este în mod progresiv distrusă. Vom vedea mai târziu că nu a fost și nu poate fi găsit nici un test sau criteriu pe baza căruia asemenea reguli de „justiție socială” să poată fi evaluate, și că, în consecință, și în contrast cu regulile de conduită corectă, va trebui ca acestea să fie determinate de către voința arbitrară a deținătorilor puterii.

25. La (b) : Nici o acțiune umană particulară nu este pe deplin determinată, fără un scop concret pe care aceasta intenționează să îl atingă. Oamenii liberi, cărora le este permis să-și utilizeze mijloacele și cunoștințele pentru atingerea propriilor scopuri, nu trebuie, de aceea, să fie subiectul unor reguli care să le spună ce trebuie să facă, ci numai al unor reguli care să le spună ceea ce să nu facă ; cu excepția îndeplinirii obligațiilor pe care un individ și le-a asumat în mod voluntar, regulile de conduită corectă doar delimitează aria acțiunilor permisibile, dar nu determină acțiunile particulare pe care un om trebuie să le întreprindă la un anumit moment. (Există, cu siguranță, rare excepții, cum sînt acțiunile de salvare sau de protejare a vieții, de împiedicare a catastrofelor și altele asemenea, în care toate regulile dreptății cer în fapt – sau cel puțin ar fi acceptate în general ca reguli drepte dacă ar cere – o acțiune pozitivă. Discutarea în acest moment a poziției unor asemenea reguli în sistem ar duce foarte departe.) Caracterul general negativ al regulilor de conduită corectă și primatul corespunzător al nedreptății care este prohibită au fost adesea observate, dar rareori au fost examinate pînă la ultimele lor consecințe.

26. La (c) : Nedreptatea care este prohibită prin intermediul regulilor de conduită corectă se referă la orice intruziune în domeniul protejat al altor indivizi, iar regulile trebuie, din acest motiv, să ne permită cunoașterea cu siguranță a ce anume constituie sfera protejată a altora. Încă din timpul lui John Locke este obișnuită descrierea acestui domeniu protejat ca proprietate (pe care Locke însuși a definit-o drept „viața, libertatea și posesiunile unui om”.) Termenul sugerează, oricum, o concepție mult prea îngustă și pur materială a domeniului protejat, domeniu ce include nu numai bunurile materiale, dar și diferitele pretenții asupra altora și diferitele așteptări. Din moment ce conceptul de proprietate este, oricum, (cu Locke) interpretat în acest sens larg, este adevărat că legea, în sensul de reguli de dreptate, și instituția proprietății sînt inseparabile.

27. La (d) : Este imposibil de decis cu privire la justetea oricărei reguli particulare de conduită corectă în afara cadrului unui întreg sistem de asemenea reguli, multe dintre ele trebuind, în acest scop, privite ca indubitabile : valorile pot fi întotdeauna testate numai în termenii altor valori. Testul justetei unei reguli este adesea (de la Kant încoace) descris drept cel al „universalității” sale, adică al posibilității de a dori ca regulile

să fie aplicate tuturor cazurilor care corespund condițiilor statuate în ea („imperativul categoric”). Aceasta se reduce la a spune că, aplicînd-o oricăror circumstanțe concrete, ea nu se va găsi în conflict cu nici o altă regulă acceptată. Testul este astfel, în ultimă instanță, unul de compatibilitate sau de non-contradicție a întregului sistem de reguli, nu doar într-un sens logic, ci în sensul că sistemul de acțiuni îngăduite de reguli nu conduce la conflict.

28. Se va observa că numai regulile independente de scop („formale”) trec acest test. Și asta pentru că, pe măsură ce regulile care la origine s-au dezvoltat în cadrul grupurilor de dimensiuni reduse, legate prin intermediul scopurilor („organizații”), sînt în mod progresiv extinse asupra grupurilor din ce în ce mai mari și, în cele din urmă, universalizate. Pentru a se aplica relațiilor între membrii Societății Deschise ce nu au în comun scopuri concrete, ci doar se supun acelorași reguli abstracte, acestea vor trebui, în cursul procesului, să elimine orice referire la scopuri particulare.

29. Se poate spune că dezvoltarea de la organizația tribală, ai cărei membri servesc scopuri comune, la ordinea spontană a Societății Deschise, în care oamenilor le este permis să-și urmeze în pace propriile scopuri, a început atunci cînd un sălbatic a plasat bunuri la frontiera tribului său, în speranța că un membru al unui alt trib le va găsi și va lăsa la rîndul său alte bunuri, pentru a se asigura de repetarea ofertei. De la prima instituire a unei asemenea practici, ce servește scopuri reciproce, dar nu comune, timp de milenii s-a desfășurat un proces care, făcînd regulile de conduită corectă independente de scopurile particulare ale celor în cauză, a permis extinderea acestor reguli la cercuri din ce în ce mai largi de persoane nedeterminate și, eventual, ar putea face posibilă o ordine universală pașnică a lumii.

30. Caracterul regulilor universale de conduită corectă individuală, pe care liberalismul îl presupune și dorește să îl îmbunătățească cît de mult cu putință, a fost ocultat de confundarea sa cu accea altă parte a legii care determină organizarea guvernului și îl ghidează în administrarea resurselor plasate la dispoziția sa. Este o caracteristică a societății liberale faptul că individul privat poate fi constrîns să se supună numai legilor dreptului privat și ale celui penal; și că permeabilitatea progresivă între dreptul privat și cel public în cursul ultimilor optzeci sau o sută de ani, ceea ce înseamnă o înlocuire progresivă a regulilor de conduită cu reguli de organizare, este una dintre principalele căi pe care s-a realizat distrugerea ordinii liberale. Un învățat german (Franz Böhm) a descris recent, pe bună dreptate, ordinea liberală ca *Privatrechtsgesellschaft* (societatea dreptului privat).

31. Diferența între ordinea la care ținesc regulile de conduită ale dreptului privat și ale celui penal și ordinea la care ținesc regulile de

organizare ale dreptului public apare în modul cel mai clar dacă luăm în considerare faptul că regulile de conduită determină o ordine de acțiune numai în combinație cu cunoștințele și țelurile particulare ale indivizilor ce acționează, în timp ce regulile de organizare ale dreptului public determină în mod direct o asemenea acțiune concretă în lumina anumitor scopuri sau, mai degrabă, conferă autoritatea de a face acest lucru. Confuzia între reguli de conduită și reguli de organizare a fost facilitată de o identificare eronată a ceea ce este adesea numit „ordinea legii” cu ordinea acțiunilor. Care, într-un sistem liber, nu este în întregime determinată de către sistemul legilor, ci doar presupune un asemenea sistem de legi ca una dintre condițiile necesare pentru formarea sa. Nu orice sistem de asemenea reguli de conduită care asigură uniformitatea acțiunii (așa cum în mod frecvent este interpretată „ordinea legii”) va asigura, în orice caz, o ordine a acțiunii în sensul că acțiunile permise de către reguli nu se vor afla în conflict.

32. Înlocuirea progresivă a regulilor de conduită ale dreptului privat și penal cu o concepție derivată din dreptul public este procesul prin care societățile liberale existente sînt în mod progresiv transformate în societăți totalitare. Această tendință a fost cel în mai înalt grad observată și susținută de către „juristul de curte” al lui Adolf Hitler, Carl Schmitt, care, în mod consistent, a pledat pentru înlocuirea gîndirii „normative” a dreptului liberal cu o concepție a legii ce consideră drept scop al său „formarea ordinii concrete” (*konkretes Ordnungsdenken*).

33. Istoric, dezvoltarea a devenit posibilă ca rezultat al faptului că aceleași adunări reprezentative au fost însărcinate cu două sarcini diferite: prima – de a formula reguli de conduită individuală, a doua – de a formula reguli și a da ordine cu privire la organizarea și conducerea guvernului. Consecința acestui lucru a fost aceea că însuși termenul „lege”, care în vechea concepție a „supremației legii” desemna numai reguli de conduită egal aplicabile tuturor, a ajuns să desemneze orice regulă de organizare sau chiar orice comandă particulară aprobată de către legislativul desemnat în mod constituțional. O asemenea concepție a supremației legii cere doar ca o comandă să fie emisă în mod legitim, și nu să fie o regulă de justiție egal aplicabilă tuturor (ceea ce germanii numesc doar *formelle Rechtsstaat*), nu mai oferă, desigur, nici o protecție libertății individuale.

34. Dacă cea care a făcut cu puțință dezvoltarea a fost natura aranjamentelor constituționale ale democrațiilor vest-europene, cea care a îndreptat-o într-o direcție particulară a fost recunoașterea crescîndă a faptului că aplicarea de reguli uniforme sau egale conduitei indivizilor, care în fapt erau foarte diferiți în multe privințe, a produs în mod inevitabil rezultate foarte diferite pentru diferiți indivizi; și că, pentru a determina prin



intermediul acțiunii guvernamentale o diminuare a acestor diferențe neintenționate, dar inevitabile, în privința poziției materiale a diferiților oameni, ar fi necesară tratarea lor nu după aceleași reguli, ci după unele diferite. Aceasta a dat naștere la o concepție nouă, cu totul diferită, asupra dreptății, și anume aceea în mod uzual descrisă ca dreptate „distributivă”, o concepție ce nu s-a limitat la reguli de conduită pentru individ, ci a ținut la anumite rezultate pentru anumiți oameni, și care, de aceea, poate fi obținută numai într-o organizare guvernată de un scop, și nu într-o ordine spontană ce nu are un scop.

35. Conceptele de „preț just” și „remunerație justă” sau „justă distribuție a veniturilor” sînt, fără îndoială, foarte vechi; merită atenție, în orice caz, faptul că, în cursul eforturilor de două mii de ani în care filosofii au speculat asupra înțelesului acestor concepte, nu a fost descoperită o singură lege care să ne permită determinarea a ceea ce este, în acest sens, just în ordinea pieței. Într-adevăr, învățații care au urmărit cel mai insistent această chestiune, universitarii Evului Mediu tîrziu și cei ai începuturilor timpurilor moderne, au fost în cele din urmă determinați să definească prețul sau salariul just ca fiind acel preț sau salariu care s-ar forma pe o piață în absența fraudei, violenței sau privilegiului – referindu-se astfel la acele reguli de conduită corectă și acceptînd ca rezultat just orice este rezultat din conduita justă a tuturor indivizilor în cauză. Această concluzie negativă a tuturor speculațiunilor cu privire la justiția „socială” sau „distributivă” a fost, așa cum vom vedea, inevitabilă. Și asta, pentru că distribuția (sau remunerația) justă are sens numai în interiorul unei organizații ai cărei membri acționează sub comandă, în serviciul unui sistem comun de scopuri, dar nu poate avea nici un fel de înțeles într-o catalaxie sau ordine spontană ce nu are un astfel de sistem comun de scopuri.

36. O asemenea stare de lucruri, așa cum am văzut, nu poate fi justă sau injustă ca un simplu fapt. Numai în măsura în care ea a fost determinată în mod intenționat sau ar putea fi astfel determinată are sens să numim juste sau injuste acțiunile celor ce au creat-o sau au permis apariția ei. Într-o catalaxie, ordine spontană a pieței, nimeni nu poate prevedea, în orice caz, ce va primi fiecare participant, iar rezultatele pentru anumite persoane nu sînt determinate de intențiile nimănui; nici nu există o persoană responsabilă pentru primirea de către anumiți oameni a anumitor lucruri. Ne putem întreba, de aceea, dacă o alegere deliberată a ordinii pieței ca metodă de ghidare a activităților economice, cu o incidență a beneficiilor sale impredictibilă și, într-o mare măsură, determinată de șansă, este o decizie justă; dar, cu siguranță, nu și dacă, o dată ce am decis să ne

folosim de catalaxie în acest scop, rezultatele particulare care le produce pentru diferite persoane sînt juste sau injuste.

37. Faptul că noțiunea de dreptate este totuși atît de comună și de repede aplicată distribuției veniturilor este cauzat în întregime de o interpretare antropomorfică eronată a societății ca o organizare, mai degrabă decît ca o ordine spontană. Termenul „distribuție” este, în acest sens, la fel de înșelător ca și termenul „economie”, de vreme ce, de asemenea, sugerează că ceva ce este în fapt rezultatul forțelor spontan ordonatoare ar fi rezultatul acțiunii deliberate. Nimeni nu distribuie venitul într-o ordine a pieței (așa cum ar fi de făcut într-o organizare) și a vorbi, cu referire la cea dintîi, despre o distribuție justă sau injustă este, de aceea, pur și simplu un nonsens. Ar fi mai puțin eronat a vorbi în acest sens despre o „dispersie” mai degrabă decît despre o „distribuție” a veniturilor.

38. Toate strădaniile de asigurare a unei „juste” distribuții a veniturilor trebuie, astfel, să fie direcționate către transformarea ordinii spontane a pieței într-o organizare sau, cu alte cuvinte, într-o ordine totalitară. Această strădanie către o nouă concepție asupra dreptății a produs diferenții pași prin care regulile de organizare („dreptul public”), ce au fost proiectate spre a face oamenii să țintească către anumite rezultate, au ajuns să înlocuiască regulile de conduită corectă individuală, și astfel au distrus în mod gradual fundațiile pe care stătea ordinea spontană a pieței.

39. Idealul utilizării puterilor coercitive ale guvernului pentru obținerea dreptății „pozitive” (adică sociale sau distributive) conduce, în orice caz, nu numai la distrugerea cu necesitate a libertății individuale, ceea ce unii nu ar considera ca fiind un preț prea mare, dar se dovedește, de asemenea, la o examinare atentă, un miraj, o iluzie ce nu poate fi atinsă în nici o împrejurare. Și asta, pentru că presupune un acord asupra importanței relative a diferitelor scopuri concrete, acord ce nu poate exista într-o societate de mari dimensiuni, ai căror membri nu se cunosc sau nu au cunoștință despre aceleași fapte particulare. Se consideră, uneori, că dorința de dreptate socială a majorității oamenilor demonstrează conținutul determinabil al acestui ideal. Dar este, din nefericire, mult prea posibilă urmărirea unui miraj, și consecința acestui lucru este întotdeauna aceea că rezultatele străduinței cuiva vor fi extrem de diferite de intențiile sale.

40. Nu putem avea reguli care să determine cît de mult „ar trebui” cineva să posede, dacă nu adoptăm o concepție unitară asupra „meritelor” sau „nevoilor” relative ale diferiților indivizi, pentru care nu există o măsură obiectivă, bază a unei alocări centralizate a tuturor bunurilor și serviciilor – care ar face necesar ca fiecare individ, în loc să-și utilizeze *propriile*

cunoștințele pentru *propriile* scopuri, să fie determinat să împlinească o datorie impusă sieși de către altcineva și să fie remunerat potrivit cu cât de bine, în opinia altora, și-a îndeplinit respectiva îndatorire. Aceasta este o metodă de remunerare potrivită unei organizații închise, precum o armată, dar ireconciliabilă cu forțele care mențin o ordine spontană.

41. Ar trebui să fie admis în mod liber faptul că ordinea pieței nu determină nici o corespondență apropiată între meritul subiectiv sau nevoile individuale și recompense. Ea operează pe principiul unui joc combinat de abilitate și șansă, în care rezultatele pentru fiecare individ pot fi în aceeași măsură determinate de circumstanțe aflate în întregime în afara controlului său, cât și de abilitatea sau efortul său. Fiecare este remunerat potrivit valorii pe care serviciile sale particulare o au pentru persoanele particulare cărora le sînt furnizate. Iar această valoare a serviciilor sale nu prezintă nici o relație necesară cu nimic din ce am putea numi în mod corespunzător merite și încă și mai puțin cu nevoile sale.

42. Merită o atenție specială faptul că, privind foarte strict lucrurile, este fără sens să vorbim despre o anumită valoare „pentru societate” atunci cînd ceea ce se discută este valoarea anumitor servicii pentru anumite persoane, servicii ce pot să nu prezinte nici un interes pentru altcineva. Un maestru al viorii este de presupus că furnizează servicii unor persoane total diferite de cele care sînt încîntate de o vedetă a fotbalului, iar fabricantul de țevi – unor persoane cu totul diferite față de fabricantul de parfumuri. Întreaga concepție a unei „valori pentru societate” constituie, într-o ordine liberă, un termen antropomorfic la fel de ilegitim ca și descrierea sa drept „o singură economie”, în sensul strict al acesteia, ca o entitate ce „tratează” oamenii în mod just sau injust ori „distribuie” între aceștia. Rezultatele procesului pieței pentru anumiți indivizi nu sînt nici rezultatul voinței cu privire la cât de mult ar trebui ei să aibă, nici măcar previzibil pentru cei ce au decis asupra sau susțin menținerea unui asemenea tip de ordine.

43. Dintre toate plîngerile cu privire la în Justiția rezultatelor pieței, cea care pare să fi avut cel mai mare efect asupra politicii actuale și să fi produs o distrugere progresivă a regulilor egale de conduită corectă, precum și înlocuirea acestora cu o lege „socială” țintind către „justiția socială”, nu a fost, în orice caz, măsura inegalității recompenselor, nici disproporția acestora față de meritele, nevoile, eforturile, durerile suferite, recunosci-bile, sau orice altceva a fost adus în prim-plan de către filosofi sociali, ci cererea de protecție împotriva unei pierderi nemeritate a unei poziții deja obținute. Mai mult decît de orice altceva, ordinea pieței a fost distorsionată

de către eforturile de a proteja grupuri împotriva declinului față de pozițiile lor anterioare ; și, atunci cînd intervenția guvernamentală este solicitată în numele „justiției sociale”, aceasta înseamnă, cel mai adesea, cererea de protejare a pozițiilor relative existente ale vreunui grup. „Justiția socială” mai are puțin pînă la a deveni cerere de protejare a intereselor personale și de creare a noi privilegii, așa cum se întîmplă atunci cînd, în numele „justiției sociale”, fermierului îi este asigurată „paritatea” cu lucrătorul industrial.

44. Faptele ce merită subliniate aici sînt acelea că pozițiile astfel protejate au fost rezultatul aceluiași tip de forțe ca și cele care acum determină reducerea poziției relative a aceluiași oameni ; că poziția lor, pentru care cer acum protecție, nu a fost mai mult meritată sau cîștigată decît poziția diminuată ce se prefigurează acum pentru ei și că poziția lor anterioară ar putea să le fie garantată în noua situație numai prin negarea pentru alții a aceluiași șanse de ascensiune cărora ei le datorează pozițiile precedente. Într-o ordine a pieței, faptul că un grup de persoane a obținut o anumită poziție relativă nu îi conferă acestuia o pretenție în justiție pentru menținerea respectivei poziții, întrucît acest lucru nu poate fi apărut printr-o regulă care să fie în mod egal aplicabilă tuturor.

45. Ţelul politicii economice într-o societate liberă nu poate fi, de aceea, asigurarea unor rezultate particulare unor persoane particulare, iar succesul ei nu poate fi măsurat prin nici o încercare de însumare a valorii unor asemenea rezultate particulare. În această privință, ţelul „economiei bunăstării” este fundamental greșit, nu numai din cauză că nici o sumă care să aibă sens nu poate fi formată din satisfacțiile furnizate diverselor persoane, ci și din cauză că ideea sa de bază, aceea a unei maxime satisfaceri a nevoilor (sau un maxim produs social) este potrivită numai unei economii propriu-zise, care servește o unică ierarhie a scopurilor, dar nu ordinii spontane a catalaxiei, care nu are scopuri comune concrete.

46. Deși este foarte răspîndită, credința potrivit căreia conceperea unei politici economice optime (sau orice judecată conform căreia o anumită politică economică este mai bună decît o alta) presupune o asemenea concepție de maximizare a venitului social real agregat (lucru posibil numai în termeni valorici și de aceea presupune comparații ilegitime între utilitățile diferitelor persoane) nu este reală. O politică optimală într-o catalaxie poate ținti (și trebuie să țintească) la creșterea șanselor fiecărui membru al societății, luat la întîmplare, de a avea un venit ridicat sau, ceea ce se reduce la același lucru, șansa ca, oricare ar fi partea sa din venitul total, echivalentul real al acestei părți să fie atît de mare pe cît vom ști noi să-l facem.

47. Ne vom apropia de această condiție cît de mult vom putea, indiferent de dispersia veniturilor, dacă orice bun sau serviciu este creat de persoane sau organizații care îl pot produce mai ieftin decît (sau cel puțin la fel de ieftin ca) oricine nu îl produce, și este vîndut la un preț mai redus decît acela la care ar fi posibil să fie oferit de către oricine care în fapt nu îl oferă. (Aceasta permite existența persoanelor sau organizațiilor pentru care costurile producerii bunurilor sau serviciilor sînt mai reduse decît pentru cei ce le produc acum și care produc altceva în locul acestora, pentru că avantajul lor comparativ în acea altă producție este încă superior ; în acest caz, costurile totale ale producerii de către ei a primului bun vor trebui să includă pierderea celui ce nu este produs.)

48. Se va observa că acest optimum nu presupune ceea ce teoria economică numește „concurență perfectă”, ci numai faptul că nu există obstacole la intrarea în nici o afacere și că piața funcționează în mod adecvat în răspîndirea informației cu privire la oportunitățile existente. Ar trebui, de asemenea, observat în mod special că acest scop modest și realizabil nu a fost încă pe deplin atins, din cauză că în toate timpurile și pretutindeni guvernele au restrîns accesul la anumite ocupații și, totodată, au tolerat persoane și organizații ce împiedicau pe alții să acceadă la anumite ocupații cînd acest lucru era în avantajul celor din urmă.

49. Această poziție optimă înseamnă că atît timp cît va fi produs din orice combinație de bunuri și servicii este în fapt produs la fel ca prin orice metodă cunoscută, pentru că, printr-o asemenea utilizare a mecanismului pieței, putem să punem în joc mai mult din cunoștințele dispersate ale membrilor societății decît prin oricare alta. Dar acest lucru poate fi obținut numai dacă vom lăsa ca partea din total, pe care fiecare membru o va primi, să fie determinată de către mecanismul pieței cu toate accidentele sale, căci numai prin determinarea pe piață a veniturilor fiecare este condus să facă ceea ce cere acest rezultat.

50. Cu alte cuvinte, datorăm posibilitatea ca partea noastră impredictibilă din produsul total al societății să reprezinte un agregat de bunuri și servicii atît de mare cît este faptului că mii de alți indivizi se supun în mod constant ajustărilor pe care piața le impune acestora ; și, în consecință, este de asemenea datoria noastră să acceptăm același tip de schimbări în privința poziției și venitului nostru, chiar dacă aceasta ar însemna un declin al poziției cu care ne-am obișnuit și ar fi cauzate de unele circumstanțe ce n-au putut fi prevăzute și a căror responsabilitate nu o avem. Concepția potrivit căreia noi „am cîștigat” (în sensul de meritat din punct de vedere moral) venitul pe care l-am avut atunci cînd am fost mai norocoși, și că sîntem, de aceea, îndreptățiți să-l avem, atît timp cît ne străduim la fel de

onest ca și pînă acum și nu primim nici un avertisment de a ne reorienta, este total greșită. Oricine, sărac sau bogat, își datorează venitul rezultatului unui joc mixt de abilitate și șansă, al cărui rezultat agregat și ale cărui ponderi în acesta sînt atît de mari numai pentru că am fost de acord să participăm la jocul respectiv. Și, o dată ce am fost de acord să-l jucăm și să profităm de rezultatele lui, constituie o obligație morală acceptarea rezultatelor, chiar dacă ne sînt potrivnice.

51. Nu încapă nici o îndoială că, în societatea modernă, cu excepția celor mai nefericiți și a celor care într-un tip diferit de societate s-ar fi putut bucurat de un privilegiu legal, toți datorează adoptării metodei actuale deținerea unui venit mult mai mare decît ar fi putut avea altminteri. Nu există bineînțeles nici un motiv pentru care o societate atît de bogată precum societatea modernă să nu furnizeze în *afara pieței* un minim de securitate pentru toți cei care în cadrul pieței cad sub un anumit standard. Ideea noastră era doar aceea că aprecierile cu privire la dreptate nu oferă nici o justificare pentru „corectarea” rezultatelor pieței și că dreptatea, în sensul de tratament potrivit aceluiași reguli, cere ca fiecare să ia ceea ce piața furnizează, în condițiile în care fiecare participant se comportă corect. Există numai o dreptate a conduitei individuale, și nu o „dreptate socială” separată.

52. Nu putem lua în considerare aici sarcinile legitime ale guvernului în administrarea resurselor puse la dispoziția sa pentru prestarea de servicii către cetățeni. Cu privire la aceste funcții, pentru îndeplinirea cărora guvernul primește bani, vom spune doar că, în exercitarea lor, guvernul trebuie să se supună aceluiași reguli ca orice cetățean privat, că nu trebuie să posede monopolul pentru vreun serviciu particular de un anumit tip, că trebuie să îndeplinească aceste funcții de o asemenea manieră încît să nu perturbe mult mai cuprinzătoarele eforturi spontan ordonate ale societății, și că mijloacele trebuie să fie colectate potrivit unei reguli ce se aplică în mod uniform tuturor. (Aceasta, în opinia mea, împiedică o progresie generală a poverii taxării asupra indivizilor ; o astfel de utilizare a taxării în scopurile redistribuției poate fi justificată numai prin argumente de tipul celor pe care tocmai le-am exclus.) În paragrafele care au rămas ne vom ocupa numai de unele dintre funcțiile guvernului pentru îndeplinirea cărora sînt dați nu doar bani, ci se oferă și puterea de a impune reguli cu privire la conduita privată.

53. Singura parte a acestor funcții coercitive ale guvernului pe care o putem avea în vedere în continuare este reprezentată de funcțiile care se referă la menținerea unei ordini funcționale a pieței. Ele privesc în primul rînd condițiile ce trebuie oferite de către lege pentru a asigura gradul de competiție necesar ghidării pieței în mod eficient. Vom examina pe scurt

această problemă, mai întâi cu privire la întreprindere și apoi cu privire la muncă.

54. Cu privire la întreprindere, înainte de toate trebuie subliniat că este mult mai important ca guvernul să se abțină de la a încuraja monopolurile, decît de a le combate. Dacă astăzi ordinea pieței este limitată numai la o parte a activităților economice ale oamenilor, aceasta se datorează în primul rînd restricțiilor deliberate din partea guvernului asupra competiției. Este într-adevăr îndoielnic faptul că, în cazul în care guvernul s-ar abține în mod consecvent de la crearea monopolurilor și de la susținerea acestora prin tarife protecționiste și prin caracterul legii cu privire la patentele pentru invenții și a legii corporațiilor, ar rămîne un element de monopol suficient de semnificativ ca să necesite măsuri speciale. Ceea ce trebuie remarcat în această ordine de idei este, în primul rînd, faptul că pozițiile monopoliste sînt întotdeauna indezirabile, dar adesea inevitabile din motive obiective, pe care nu putem sau nu dorim să le modificăm ; și, în al doilea rînd, faptul că toate monopolurile supervizate de guvern tind să devină monopoluri protejate, care vor persista și atunci cînd justificarea lor a dispărut.

55. Concepțiile curente cu privire la politica anti-monopolistă sînt în mare parte greșit direcționate, prin aplicarea anumitor concepții dezvoltate de teoria concurenței perfecte, care sînt irelevante acolo unde presuposițiile factuale ale teoriei concurenței perfecte lipsesc. Teoria concurenței perfecte arată că, dacă pe o piață numărul de cumpărători și vînzători este suficient de mare încît să facă imposibilă pentru oricare dintre aceștia influențarea deliberată a prețurilor, cantitățile vor fi vîndute la prețuri ce vor egala costurile marginale. Ceea ce nu înseamnă însă că acest lucru este cu puțință sau chiar că determinarea unei stări de lucruri în care un număr mare de factori economici cumpără și vînd aceeași marfă uniformă este în mod necesar dezirabilă pretutindeni. Ideea că, în situații în care nu putem sau nu dorim să determinăm o astfel de stare, producătorii ar trebui obligați să se comporte de parcă ar exista concurență perfectă sau să vîndă la un preț care s-ar stabili în condițiile concurenței perfecte, este de neînțeles, întrucît nu știm care ar fi conduita particulară cerută, sau prețul care ar fi format, dacă ar fi existat concurență perfectă.

56. Acolo unde nu există condiții pentru concurență perfectă, ceea ce competiția încă poate obține și ar trebui să fie determinată să obțină este, cu toate acestea, un lucru deosebit de remarcabil și important, și anume condițiile descrise în paragrafele 46-49 de mai sus. S-a subliniat atunci că această stare va tinde să fie atinsă dacă nimeni nu poate fi împiedicat de către guvern sau de către alții să intre în orice afacere (*trade*) ori ocupație în care dorește să intre.

57. Ne vom apropia, cred, de această condiție, atît de mult cît este posibil, dacă, în *primul rînd*, toate acordurile de restrîngere a comerțului ar fi, fără excepție (nu interzise, dar aproape) anulate, devenind neaplicabile și, în *al doilea rînd*, toate acțiunile discriminatorii și alte acțiuni care țintesc către un competitor actual sau potențial cu intenția de a-l determina să respecte anumite reguli de conduită pe piață ar fi susceptibile de multiple despăgubiri. Mi se pare că un astfel de țel modest ar produce o lege mult mai eficientă decît prohibițiile actuale, sub amenințarea pedepselor. Și asta întrucît nu este necesară nici o exceptare de la o asemenea declarație de nevaliditate sau de imposibilitate a impunerii tuturor contractelor de îngrădire a tranzacționării (*trade*), în timp ce, așa cum experiența a arătat, încercările mai ambițioase sînt destinate să se califice ca lege în condițiile atîtor excepții, încît devin mult mai puțin eficiente.

58. Aplicarea aceluiași principiu, potrivit căruia toate acordurile cu privire la îngrădirea tranzacționării ar trebui să fie nevalide și neaplicabile și fiecare individ ar trebui protejat împotriva tuturor încercărilor de a le impune prin violență sau discriminare direcționată, este și mai importantă în ceea ce privește munca. Practicile monopoliste, care amenință funcționarea pieței, sînt în ziua de astăzi mult mai serioase pe partea muncii, decît pe latura întreprinderii, iar menținerea ordinii pieței va depinde mai mult decît de orice altceva de succesul în reducerea acestei din urmă tendințe.

59. Motivul este acela că dezvoltările în domeniu sînt menite să forțeze guvernul (și deja forțează multe guverne) să adopte două tipuri de măsuri, care sînt total distructive pentru ordinea pieței : încercări de a determina în mod autoritar veniturile corespunzătoare diferitelor grupuri (prin ceea ce se cheamă „politica veniturilor”) și eforturi în direcția depășirii „rigidităților” salariale printr-o politică monetară inflaționistă. Dar, de vreme ce această ocolire a problemei reale prin mijloace monetare numai temporar eficiente trebuie să aibă ca efect faptul că respectivele „rigidități” vor cunoaște o creștere constantă, aceste mijloace sînt numai paleative care pot doar amîna, dar nu rezolva problema centrală.

60. Politica monetară și fiscală se găsește în afara intenției acestui material. Problemele ei au fost menționate numai pentru a sublinia faptul că dilemele sale fundamentale și în prezent insolubile nu își pot găsi rezolvarea prin mijloace monetare, ci numai prin restaurarea pieței ca un instrument eficient de determinare a salariilor.

61. În concluzie, principiile de bază ale unei societăți liberale pot fi rezumate spunînd că, într-o astfel de societate, toate funcțiile coercitive ale guvernului trebuie să fie ghidate de către importanța supervizatoare a



ceea ce îmi place să denumesc CELE TREI MARI NEGATIVE: PACE, JUSTIȚIE ȘI LIBERTATE. Atingerea acestora cere ca, în exercitarea funcțiilor sale coercitive, guvernul să fie limitat la impunerea unor asemenea prohibiții (statuate ca reguli abstracte) care să fie egal aplicabile tuturor, și la perceperea, sub aceleași reguli uniforme, de la toți, a unei părți a costurilor celorlalte servicii, non-coercitive, pe care el decide să le ofere cetățenilor cu mijloacele materiale și personale plasate în acest scop la dispoziția sa.

*Traducere de Florentina Popescu*

# TIPURI DE RAȚIONALISM

## 1

În cursul examinării critice a anumitor concepții dominante din vremea noastră, a trebuit uneori să fac alegeri dificile. Se întâmplă adesea ca anumite cereri specifice să fie etichetate cu un cuvânt foarte bun, care, în sensul său cel mai general, descrie complet o activitate dezirabilă, una ce beneficiază de o largă aprobare. Într-adevăr, cererile specifice pe care găsim necesar să le contrazic sînt adesea consecința opiniei că, dacă o anumită atitudine este de obicei benefică, ea trebuie să fie benefică în toate situațiile în care apare. Am întâlnit prima oară dificultatea creată de această opinie pentru criticul concepțiilor curente în legătură cu cuvîntul „planificare”. Pare atît de evident că ar trebui să chibzuim dinainte ceea ce vom face, că o ordonare rațională a vieții noastre presupune ca noi să avem o viziune clară a scopurilor înainte de a trece la acțiune, încît este greu de crezut că cerința planificării ar putea fi vreodată eronată. Întreaga activitate economică este o planificare a deciziilor privind utilizarea resurselor pentru toate scopurile concurente. De aceea, ar fi cu totul absurd ca un economist să respingă termenul „planificare” în sensul său cel mai general.

În anii 1920 și 1930 însă, a devenit răspîndită folosirea acestui cuvînt bun într-un sens mult mai restrîns și precis. El a devenit sloganul acceptat pentru cererea de planificare, dar nu în sensul că fiecare dintre noi ar trebui să-și planifice inteligent activitățile sale economice, ci că activitățile economice ale tuturor ar trebui conduse de la centru conform unui singur plan întocmit de către o autoritate centrală. Astfel, „planificare” a ajuns să însemne planificare colectivistă centralizată, iar disputa între a planifica și a nu planifica se referă exclusiv la planificarea înțeleasă astfel. Această situație, în care cuvîntul bun „planificare” a fost însușit de către planificatorii centrali pentru schemele lor particulare, a creat o problemă delicată pentru oponenți. Ar fi trebuit oare aceștia din urmă să încerce salvarea cuvîntului, restituindu-i utilizările legitime, insistînd că o economie liberă se bazează pe planurile separate ale multor indivizi, și că, într-adevăr, ea motivează mai bine individul să-și planifice propria viață decît sistemul planificat la nivel centralizat? Sau ar fi trebuit să accepte sensul restrîns în care termenul a ajuns să fie folosit și să-și îndrepte critica pur și simplu împotriva „planificării”?

Bine sau rău, am decis, într-o clipă spre stînjeneala prietenilor mei, că lucrurile au ajuns deja prea departe și că este prea tîrziu pentru a revendica sensurile legitime ale cuvîntului. Așa cum oponentii mei au argumentat pur și simplu pentru planificare, înțelegînd prin aceasta planificarea centralizată a întregii activități economice, tot așa și eu îmi îndrept critica pur și simplu împotriva „planificării” – lăsînd adversarilor avantajul cuvîntului potrivit și luînd asupra mea responsabilitatea de a susține folosirea inteligenței în ordonarea afacerilor noastre. Totuși, încă mai cred că, așa cum stăteau lucrurile înainte, un asemenea atac asupra „planificării” era necesar pentru a detrona ceea ce a devenit o lozincă.

Mai recent, am întîlnit dificultăți asemănătoare cu salutarul cuvînt „social”. Ca și „planificare”, este unul dintre cele mai la modă cuvinte bune ale vremii noastre, iar în sensul său inițial, de a aparține societății, ar putea fi un cuvînt foarte folositor. Dar, în utilizarea sa modernă în sintagme precum „justiție socială” (cineva ar putea crede că întreaga justiție este un fenomen social!) sau atunci cînd datoriile noastre sociale sînt comparate cu simplele datorii morale, a devenit unul dintre cele mai confuze și dăunătoare cuvinte ale timpurilor noastre, nu doar golit de conținut și apt de a primi orice conținut arbitrar pe care l-ar vrea cineva, dar privînd toți termenii cu care este combinat (ca în expresia germană *soziale Marktwirtschaft* sau *sozialer Rechtsstaat*) de orice conținut definit. În consecință, m-am simțit obligat să iau poziție împotriva cuvîntului „social” și să arăt că mai ales conceptul de justiție socială nu are nici un înțeles, dezvăluind un miraj amăgitor pe care orice om cu gîndirea limpede ar trebui să-l evite. Dar acest atac asupra unuia dintre cei mai de seamă idoli ai timpurilor noastre face ca oamenii să mă privească din nou ca pe un extremist iresponsabil, dezaprobat total de spiritul vremii în care trăim.

Încă un exemplu de asemenea cuvînt bun, pe care, dacă nu i s-ar fi dat un înțeles particular, cu dragă inimă l-aș fi folosit pentru a-mi descrie propria poziție, dar împotriva căruia am fost nevoit să iau atitudine, este „pozitiv” sau „pozitivist”. Din nou, sensul particular care i-a fost conferit a creat situația în care am fost nevoit să las acest cuvînt perfect adversarilor mei și să apar ca un „anti-pozitivist”, deși în ceea ce susțin eu este tot atîta știință pozitivă cît în doctrinele celor ce se auto-numesc pozitiviști.

## 2

Acum sînt însă implicat într-un alt conflict de opinii, unde nu îndrăznesc să fac același lucru, fără o explicație consistentă. Filosofia socială generală pe care o susțin a fost descrisă uneori ca anti-raționalistă, și chiar și eu,

printre alții, am folosit uneori acest termen, cel puțin cu privire la principalii mei predecesori în această privință, B. Mandeville, David Hume și Carl Menger. Totuși, acest lucru a dat naștere la atît de multe neînțelegeri, încît îmi pare acum o expresie periculoasă și amăgitoare care ar trebui evitată.

Avem aici de-a face din nou cu situația în care un număr de gînditori au revendicat realmente pentru ei înșiși unicul mod corect de utilizare a unui cuvînt bun, fiind în consecință numiți raționaliști. Celor care nu erau de acord cu punctele lor de vedere privitoare la folosirea corectă a rațiunii li s-a aplicat eticheta de „anti-raționaliști”. Aceasta a dat impresia că cei din urmă au cotate rațiunea mult mai puțin, pe cînd, de fapt, preocuparea lor principală era tocmai sublinierea puterii rațiunii, ei susținînd că o utilizare eficientă a rațiunii necesită o cunoaștere adecvată a limitelor ei individuale în reglementarea relațiilor dintre multe ființe gînditoare.

Cred că există un tip de raționalism care, nerecunoscînd aceste limite ale puterii rațiunii individuale, înclină de fapt să facă din rațiunea umană un instrument mult mai puțin eficient decît ar putea să fie. Acest tip de raționalism este un fenomen relativ nou, deși rădăcinile sale se află mult înapoi în timp, în filosofia antică greacă. Totuși, influența sa modernă începe doar în secolele șaisprezece și șaptesprezece, și în special cu formularea principalelor sale teze de către filosoful francez René Descartes. Mai ales prin el, termenul „rațiune” și-a schimbat înțelesul. Pentru gînditorii medievali, rațiunea însemna capacitatea de a recunoaște adevărul, în special adevărul moral<sup>1</sup>, cînd îl întîlneau, mai degrabă decît capacitatea raționării deductive din premise explicite. Și erau foarte conștienți că multe instituții ale civilizației nu erau invenții ale rațiunii, ci ceea ce, în contrast evident cu tot ce s-a inventat, ei numeau „natural”, adică dezvoltat spontan.

Împotriva acestei vechi teorii a legii naturale ce recunoștea că multe dintre instituțiile civilizației nu erau produsul proiectării umane deliberate, a luptat noul raționalism al lui Francis Bacon, Thomas Hobbes și, în special, René Descartes, arătînd că toate instituțiile umane utile erau și trebuiau să fie creația deliberată a rațiunii conștiente. Această rațiune era concepută conform cartezianului *esprit géométrique*, o capacitate a spiritului de a ajunge la adevăr printr-un proces deductiv, plecînd de la cîteva premise evidente și indubitabile.

---

1. Cf. John Locke, *Essays on the Laws of Nature* (1676), W. von Leyden, Clarendon Press, Oxford, 1954, p. III: „Totuși, prin rațiune nu cred că se înțelege aici acea facultate a intelectului care creează succesiuni de idei și face demonstrații, ci anumite principii clare de acțiune din care izvorăsc toate virtuțile și tot ceea ce este necesar pentru modelarea adecvată a moralității”.

Cred că cel mai bun nume pentru acest tip de raționalism naiv este cel de constructivism raționalist. Este o concepție care, de când a fost creată, a produs prejudicii nemăsurate în sfera socială, oricare ar fi fost marile ei realizări în sfera tehnologiei. (Dacă se crede că, prin etichetarea acestei concepții drept „constructivism”, ofer din nou adversarilor un cuvânt bun, ar trebui să pledez că termenul a fost utilizat exact în acest sens de către unul dintre cei mai mari liberali ai secolului al nouăsprezecelea, W.E. Gladstone. El l-a utilizat ca nume pentru atitudinea care, în trecut, nu putea fi definită decât prin noțiunea „mintea de tip ingineresc”. „Constructivism” mi se pare acum cea mai bună etichetă pentru atitudinea practică însoțitoare a ceea ce, în domeniul teoretic, am descris ca fiind „scientism”<sup>1</sup>.)

Ascensiunea acestei concepții în secolul al șaptesprezecelea a implicat de fapt o revenire la vechiul mod naiv de gândire, la o concepție care, de obicei, presupune un inventator personal al tuturor instituțiilor umane, fie ele limbajul sau scrierea, legile sau morala. Nu e un accident că raționalismul cartezian este complet orb față de forțele dezvoltării istorice. Iar ceea ce se aplică trecutului este proclamat ca program pentru viitor : omul, știind pe deplin ce face, ar trebui să creeze deliberat o civilizație și o ordine socială de felul celor pe care rațiunea sa l-a abilitat să proiecteze. Raționalismul, în acest sens, este doctrina care afirmă că toate instituțiile benefice umanității au trebuit și vor trebui inventate, avînd deplina cunoaștere a efectelor dezirabile pe care le produc ; ele trebuie aprobate și respectate doar în măsura în care putem arăta că efectele particulare pe care le vor produce în orice situație dată sînt preferabile celor produse de un alt sistem ; de asemenea, mai afirmă că stă în puterea noastră să ne formăm în așa fel instituțiile încît toate mulțimile posibile de rezultate pe care le preferăm altora să fie realizate ; și că rațiunea noastră nu trebuie niciodată să recurgă la mecanisme automate sau mecanice cînd evaluarea conștientă a tuturor factorilor face preferabil un alt rezultat decât cel al unui proces spontan. Din acest tip de raționalism social sau constructivism derivă socialismul modern, planificarea și totalitarismul.

### 3

Problema noastră poate fi acum indicată prin intermediul întrebării dacă, așa cum presupun raționalismul cartezian și urmașii săi, civilizația umană este produsul rațiunii umane, sau dacă nu cumva este invers, iar noi ar trebui să considerăm rațiunea umană ca produs al unei civilizații care n-a

---

1. Cf. Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, The Free Press, Chicago, 1952.

fost făcută deliberat de către om, ci, mai degrabă, s-a dezvoltat printr-un proces de evoluție. Aceasta este, bineînțeles o întrebare de tipul : „Ce a fost mai înainte, oul sau găina ? ” – nimeni nu va nega că cele două fenomene interacționează constant. Dar, în viziunea tipică raționalismului cartezian, se pune accentul exclusiv pe prima interpretare, pe o rațiune umană preexistentă, care proiectează instituțiile. De la „contractul social” pînă la concepția că legea este creația Statului și că noi putem schimba instituțiile cînd vrem, pentru că tot noi le-am făcut, întreaga gândire a epocii noastre moderne este pătrunsă de vlăstarele acestei tradiții. Caracteristic concepției este, de asemenea, faptul că nu lasă loc unei teorii sociale adecvate : căci problemele teoriei sociale apar din faptul că eforturile individuale ale omului produc adesea o ordine care, deși neintenționată și neprevăzută, se dovedește a fi indispensabilă realizării a ceea ce urmăresc oamenii.

Trebuie menționat că, în această privință, cei peste două sute de ani de eforturi ale teoreticienilor din domeniul social și în special din cel economic primesc acum un sprijin neașteptat din partea noii discipline științifice a antropologiei sociale : cercetările sale arată, în domenii din ce în ce mai numeroase, cum ceea ce multă vreme a fost considerat drept invenție a rațiunii era de fapt rezultatul unui proces de evoluție și selecție asemănător celui din domeniul biologic. Am numit-o o nouă știință – dar, de fapt, antropologii sociali doar continuă munca pe care Mandeville, Hume și succesorii săi dintre filosofi scoțieni au început-o, dar care a fost aproape în întregime uitată cînd urmașii lor s-au limitat la domeniul mai restrîns al economiei.

În forma sa mai generală, rezultatul principal al acestei dezvoltări este astfel înțelegerea faptului că nici chiar capacitatea de a gândi a omului nu este o înzestrare naturală a individului, ci o moștenire culturală, ceva transmis nu biologic, ci prin exemplu și învățare – în principal prin, și implicit în învățarea limbajului. Măsura în care limbajul pe care-l învățăm în copilărie determină întreaga noastră manieră de a gândi sau imaginea și interpretarea noastră despre lume este probabil mult mai mare decît ne putem da seama deocamdată. Nu numai că toată cunoașterea generațiilor anterioare ne este comunicată prin intermediul limbajului, dar însăși structura limbajului implică anumite concepții despre natura lumii ; iar prin învățarea unei anumite limbi dobîndim o imagine despre lume, un cadru al gândirii în limitele căruia ne mișcăm, fără să ne dăm seama de asta. Așa cum învățăm, copii fiind, să folosim limba noastră conform unor reguli pe care nu le cunoaștem explicit, tot așa învățăm împreună cu limbajul nu doar să procedăm în conformitate cu regulile sale, ci și conform multor altor reguli de interpretare a lumii și de comportament adecvat, reguli ce ne conduc,

chiar dacă nu le-am formulat niciodată explicit. Acest fenomen al învățării implicite este, în mod clar, una dintre cele mai importante componente ale transiterii culturale, dar una încă imperfect cunoscută.

#### 4

Faptul la care tocmai m-am referit arată că, probabil, întreaga noastră gândire este ghidată (sau chiar produsă) de către reguli de care nu sîntem conștienți, și că astfel rațiunea noastră conștientă poate avea acces doar la unele dintre circumstanțele care ne determină acțiunile. Faptul că gîndirea rațională este doar un element printre cele care ne guvernează, a fost bineînțeles recunoscut de mult. A fost exprimat în maxima scolastică, *ratio non est iudex, sed instrumentum* – rațiunea nu este judecător, ci instrument. Dar conștiința clară a acestui fapt vine doar o dată cu demonstrația lui David Hume (orientată împotriva raționalismului constructivist din vremea sa), conform căreia „regulile moralei nu sînt concluziile rațiunii noastre”. Ideea se aplică, bineînțeles, tuturor valorilor noastre ; acestea sînt scopuri pe care rațiunea le slujește, dar pe care nu le poate determina. Ceea ce nu înseamnă că rațiunea nu are nici o funcție în rezolvarea conflictelor de valori – iar toate problemele morale sînt probleme create de conflictul între valori. Dar, în legătură cu aceasta, nimic nu arată mai bine rolul limitat al rațiunii decît o analiză amănunțită a felului cum rezolvăm conflictele. Rațiunea ne poate ajuta doar să vedem care sînt alternativele, care sînt valorile aflate în conflict sau care dintre ele sînt valori cu adevărat supreme și care sînt, cum adesea este cazul, valori doar intermediare, a căror importanță vine din faptul că slujesc altor valori. O dată această sarcină îndeplinită, rațiunea nu ne poate ajuta mai departe. Trebuie să accepte ca date valorile pe care este menită să le slujească.

Că acele valori au totuși o funcție sau un „scop” pe care le-ar putea descoperi analiza științifică este o altă problemă. Pentru a distinge mai departe între diferitele tipuri de raționalism ar fi utilă o examinare ceva mai detaliată a caracterului acestor încercări de a explica de ce avem valorile pe care le avem. Cea mai bine cunoscută dintre aceste teorii privind regulile morale este utilitarismul. El apare în două forme, care ilustrează cel mai bine diferența dintre utilizarea legitimă a rațiunii în discutarea valorilor și acel fals raționalism „constructivist” care ignoră limitările puterilor rațiunii.

În prima sa formă, cea legitimă, utilitarismul apare în lucrările aceluiași David Hume, care afirma atît de emfatic că „rațiunea însăși este total neputincioasă” în a crea reguli morale, dar care, în același timp, insista că supunerea față de regulile morale și juridice pe care nimeni nu le-a inventat

sau plănuit era esențială pentru atingerea scopurilor oamenilor în societate. El a arătat că anumite reguli abstracte de conduită ajung să predomină, pentru că acele grupuri care le-au adoptat au devenit, ca urmare, mai eficiente în a se autosuține. Ceea ce a subliniat el în această privință era, înainte de toate, superioritatea ordinii care rezultă când fiecare membru se supune acelorași reguli abstracte, chiar și fără înțelegerea semnificației lor, în comparație cu situația în care fiecare acțiune individuală este hotărâtă pe baza eficienței, adică prin luarea explicită în considerare a tuturor consecințelor unei acțiuni particulare. Hume nu e preocupat de utilitatea recognoscibilă a unei acțiuni particulare, ci doar de utilitatea aplicării universale a anumitor reguli abstracte, inclusiv în acele situații particulare în care rezultatele imediat cunoscute ale urmării regulilor nu sînt dezirabile. Motivația sa este aceea că inteligența umană este insuficientă pentru înțelegerea tuturor detaliilor complexe societăți umane, această insuficiență a rațiunii noastre de a aranja o asemenea ordine în detaliu fiind cea care ne obligă să ne mulțumim cu reguli abstracte; mai mult, nici o inteligență umană nu este capabilă să inventeze cele mai adecvate reguli, pentru că acele reguli elaborate în procesul dezvoltării societății cuprind experiența mai multor încercări și erori decît poate acumula oricare minte individuală.

Autori din tradiția carteziană, precum Helvetius și Beccaria, sau urmașii lor englezi, Bentham și Austin, pînă la G.E. Moore, au abandonat acest utilitarism generic, care căuta utilitatea cuprinsă în regulile abstracte elaborate de generații succesive, în favoarea unui utilitarism particular care, în ultimele sale consecințe, ajunge să pretindă că fiecare acțiune trebuie judecată în deplină cunoștință de cauză a tuturor rezultatelor ei previzibile – o concepție ce tinde în ultimă instanță să se debaraseze de toate regulile abstracte și conduce la afirmația că omul poate realiza o ordine dorită a societății, prin ordonarea într-un întreg a tuturor părților sale, avînd cunoașterea completă a faptelor relevante. În timp ce utilitarismul generic al lui Hume se fundamentează pe recunoașterea limitelor rațiunii noastre și așteaptă ca maxima utilitate să vină din supunerea strictă față de regulile abstracte, utilitarismul particular constructivist se bazează pe convingerea că rațiunea este capabilă să manevreze direct toate detaliile unei societăți complexe.

## 5

Atitudinile diferitelor tipuri de raționalism față de ceea ce este abstract necesită totuși o discuție mai largă, întrucît sînt surse de confuzii frecvente. Poate că diferența este cel mai bine explicată spunînd că acela care recunoaște limitele puterii rațiunii vrea să folosească abstracțiunea pentru a o extinde



prin realizarea, cel puțin pînă la un anumit grad, a unei ordini în complexele probleme umane, unde știe că este imposibil să stăpînești toate detaliile, în timp ce pentru raționalistul constructivist abstracțiunea este importantă doar ca instrument în determinarea particularelor. Pentru primul, după formularea lui de Tocqueville, „ideile generale nu sînt o dovadă a puterii, ci mai degrabă a insuficienței intelectului uman”; pentru al doilea, ele constituie o unealtă ce are menirea să ne dea putere nelimitată asupra particularului. În filosofia științei, această diferență se manifestă prin convingerea adepților celei de-a doua concepții că valoarea unei teorii trebuie judecată după capacitatea sa de a face predicții asupra unor evenimente particulare, adică după capacitatea noastră de a umple *pattern*-ul general descris de teorie cu suficiente fapte concrete care să-i specifice manifestarea particulară, în timp ce, bineînțeles, predicția că un tip de *pattern* va apărea este, de asemenea, un enunț falsificabil. În filosofia morală, raționalismul constructivist tinde să respingă orice biziure pe reguli abstracte mecanice și să considere ca fiind cu adevărat rațional doar un comportament precum cel bazat pe decizii luate în urma judecării fiecărei situații particulare „după meritele sale” și pe alegeri între alternative conform unei evaluări concrete a consecințelor cunoscute ale unor posibilități diferite.

Este destul de clar că acest tip de raționalism trebuie să ducă la distrugerea tuturor valorilor morale și la convingerea că individul este necesar să se conducă doar prin evaluarea sa personală asupra țințelor particulare pe care le urmărește, și că aceasta tinde să justifice toate mijloacele prin scopurile urmărite. Starea mentală pe care o produce a fost foarte bine descrisă într-un eseu autobiografic de către regretatul Lord Keynes. Descriind concepțiile pe care el și prietenii săi le-au susținut în primii ani ai secolului – el însuși admițînd că le mai susținea și treizeci de ani mai tîrziu –, scria :

Noi respingeam în întregime responsabilitatea de a ne supune regulilor generale. Pretindeam dreptul de a judeca fiecare caz individual după meritele sale și, de asemenea, înțelepciunea, experiența și autocontrolul de a o face cu succes. Aceasta era o parte importantă a credinței noastre, susținută agresiv, iar pentru lumea exterioară era caracteristica noastră cea mai evidentă și periculoasă. Respingeam în totalitate morala de consum, convențiile și înțelepciunea tradițională. Eram, ca să zicem așa, în sensul strict al termenului, nonmoralisti. Consecințele descoperirii trebuiau, bineînțeles, luate în considerare în funcție de cît valorau ele. Dar nu recunoșteam nici o obligație morală, nici o sancțiune interioară pentru a ne conforma sau supune. În fața cerului pretindeam să fim propriii noștri judecători în propriul nostru caz<sup>1</sup>.

1. J.M. Keynes, *Two Memoirs: Dr. Melchior; a Defeated Enemy and My Early Beliefs*, Introducere de D. Garnett, Rupert Hart-Davis, Londra, 1949, pp. 97-98.

Trebuie remarcat că acest enunț implică nu doar o respingere a regulilor morale, ci a oricărei angajări față de orice fel de legătură între regulile abstracte și conduită, morală sau altele. El implică afirmația că inteligența omului este adecvată să-i ordoneze viața cu succes, fără a se folosi de ajutorul pe care i-l pot oferi regulile generale sau principiile, cu alte cuvinte, afirmația că omul este capabil să-și coordoneze cu succes activitățile sale printr-o evaluare explicită completă a consecințelor tuturor alternativelor posibile de acțiune și cu deplina cunoaștere a tuturor circumstanțelor. Aceasta, desigur, conduce nu doar la o enormă supraestimare a puterilor noastre intelectuale, dar și la o concepție total greșită despre tipul de lume în care trăim. Problemele noastre practice sînt tratate ca și cînd am ști toate faptele, iar sarcina de a le face față ar fi doar una pur intelectuală. Mă tem că mare parte din teoria socială modernă a fost lipsită de valoare prin această supoziție. Elementul fundamental al vieții noastre este acela că noi nu sîntem omniscienți, că din clipă în clipă trebuie să ne adaptăm unor noi fapte pe care nu le cunoșteam înainte și că, prin urmare, nu ne putem ordona viețile conform unui plan detaliat conceput dinainte, în care fiecare acțiune particulară este potrivită rațional cu toate celelalte.

De vreme ce întreaga noastră viață constă în confruntarea cu situații mereu noi și neprevăzute, nu putem s-o ordonăm hotărînd dinainte toate acțiunile particulare pe care le vom întreprinde. Singurul mod în care putem, de fapt, să punem o oarecare ordine în viețile noastre este să adoptăm anumite reguli abstracte sau principii orientative, iar apoi să rămînem cu strictețe fideli regulilor pe care le-am adoptat pentru a face față situațiilor noi pe măsură ce apar. Acțiunile noastre formează un *pattern* rațional și coerent nu pentru că au fost alese ca părți al unui singur plan conceput dinainte, ci pentru că în fiecare decizie succesivă limităm aria alegerii noastre prin aceleași reguli abstracte.

Avînd în vedere cît de importantă este această respectare strictă a regulilor în ordonarea vieților noastre, este curios cît de puțin a fost studiată legătura dintre asemenea reguli abstracte și realizarea unei ordini globale. Știm cu toții, bineînțeles, că de fapt am învățat să ne comportăm conform regulilor pentru a da acțiunilor noastre ceva coerență, că adoptăm reguli generale în viețile noastre nu doar pentru a ne scuti de efortul de a reexamina anumite întrebări ori de cîte ori apar, ci mai ales pentru că doar astfel putem produce un întreg rațional. Nu pot încerca aici o discuție mai sistematică a relației dintre regulile abstracte urmate în toate deciziile individuale și *pattern*-ul general abstract care va rezulta astfel. Dar există o chestiune semnificativă pe care trebuie s-o menționez pe scurt. Dacă vrem ca în acest mod să realizăm o ordine generală a vieților noastre, este

indispensabil ca noi să urmărim regula generală în toate situațiile, și nu doar când nu există nici un motiv să procedăm altfel. Aceasta ar putea implica faptul că trebuie să nu luăm în considerare, deliberat, cunoașterea anumitor consecințe particulare pe care le poate produce supunerea față de regulă în situații date.

Pentru a nu fi greșit înțeles ar trebui să spun aici pe scurt că, atunci când vorbesc despre aderare rigidă la reguli, nu mă refer, desigur, la reguli unice izolate, ci întotdeauna la un întreg sistem, unde adesea o regulă va schimba consecințele alteia. Mai precis, ar trebui să vorbesc despre o ierarhie de reguli cu diferite grade de importanță. Dar nu pot aborda aici această problemă importantă mai detaliat decât este necesar spre a preveni neînțelegerea conform căreia orice regulă, singură, luată izolat, ar fi suficientă în mod normal pentru rezolvarea problemelor noastre.

## 6

Tot ceea ce am spus despre necesitatea regulilor abstracte pentru coordonarea acțiunilor succesive din viața oricărui om în situații noi și neprevăzute se aplică și mai bine coordonării acțiunilor mai multor indivizi diferiți în situații concrete, care sînt cunoscute numai parțial fiecărui individ, devenindu-i cunoscute doar pe măsură ce ele apar. Aceasta mă duce la ceea ce, în dezvoltarea mea personală, a constituit punctul de pornire al tuturor reflecțiilor de față, și care poate explica de ce, fiind odată un foarte specializat teoretician pur al economiei, am fost condus de la economia tehnică spre tot felul de întrebări de obicei considerate filosofice. Când privesc înapoi, cred că totul a început cu aproape treizeci de ani în urmă, cu un eseu despre „Economie și cunoaștere”<sup>1</sup>, în care am examinat ceea ce-mi păreau a fi unele dintre dificultățile centrale ale teoriei economice pure. Concluzia principală a eseului a fost aceea că sarcina teoriei economice era de a explica felul cum se realiza o ordine globală a activității economice, care utiliza o mare cantitate de cunoaștere ce nu era concentrată în mintea cuiva, ci exista doar ca și cunoaștere separată a mii sau milioane de indivizi diferiți. Dar mai era încă un drum lung de la aceasta pînă la o înțelegere adecvată a relațiilor dintre regulile abstracte pe care le urmează individul în acțiunile sale și ordinea abstractă globală formată ca rezultat al acestei supuneri, în limitele impuse lui de către acele reguli abstracte, în situațiile particulare concrete pe care el le întâlnește. Doar printr-o reexaminare a

---

1. *Economica*, N.S., IV, 1937, reeditat în *Individualism and Economic Order*, Londra și Chicago, 1949.

vechiului concept de libertate prin supunerea în fața legii – concepția fundamentală a liberalismului tradițional și a problemelor filosofiei legii pe care le ridică acesta – am putut atinge ceea ce astăzi mi se pare o imagine suficient de clară a naturii ordinii spontane despre care vorbesc de atîta vreme economiștii liberali.

Acesta se dovedește a fi un exemplu particular al metodei generale de creare indirectă a unei ordini, în situații în care fenomenele sînt prea complexe pentru a ne permite crearea unei ordini prin punerea separată a fiecărui element la locul potrivit. Este un tip de ordine a manifestărilor particulare asupra cărora avem un control redus, pentru că regulile ce le cauzează determină doar caracterul lor abstract, în timp ce detaliile depind de situațiile particulare cunoscute doar membrilor săi individuali. Prin urmare, este o ordine pe care noi n-o putem îmbunătăți, ci doar deranja încercînd să schimbăm, prin aranjare deliberată, oricare din părțile sale. Singurul mod în care o putem realmente îmbunătăți este prin retușarea regulilor abstracte care conduc indivizii. Aceasta este însă, cu necesitate, o sarcină dificilă și de lungă durată, pentru că cele mai multe dintre regulile ce guvernează societatea actuală nu sînt rezultatul creației noastre deliberate și, în consecință, adesea înțelegem nu foarte clar ceea ce depinde de ele. După cum am mai spus, ele sînt rezultatul unui îndelungat proces de evoluție, în cursul căruia s-au condensat în ele mai multă experiență și cunoaștere decît toată cunoașterea pe care o poate avea un singur om. Aceasta înseamnă că, înainte de a putea spera să le îmbunătățim cu succes, trebuie să învățăm să înțelegem mai bine decît o facem acum modul în care interacționează regulile făcute de om cu forțele spontane ale societății. Ceea ce va presupune nu numai o colaborare mai strînsă decît există în prezent între specialiștii în economie, drept și filosofie socială – chiar dacă acest lucru s-ar întîmpla, tot ceea ce putem spera este un proces experimental foarte îndelungat de îmbunătățire treptată, mai degrabă decît vreo ocazie de schimbare radicală.

Este probabil de înțeles că raționaliștii constructiviști, în mîndria lor cu privire la marile puteri ale rațiunii umane, s-au revoltat împotriva cerințelor de supunere la reguli a căror semnificație ei n-o pricep în întregime, și care produc o ordine asupra căreia nu putem face predicții de amănunt. Faptul că nu putem să ordonăm complet viața umană după dorințele noastre aruncă o lumină proastă asupra generațiilor care au crezut că, prin folosirea completă a rațiunii sale, omul poate deveni unicul stăpîn pe propria soartă. Se pare însă că această dorință de face din orice subiectul controlului rațional, departe de a realiza o utilizare la maximum a rațiunii, este un abuz de rațiune bazat pe neînțelegerea puterilor ei și, în final, conduce la distrugerea

acelei interacțiuni libere a multor minți din care se hrănește însăși dezvoltarea rațiunii. Adevărata înțelegere a rolului rațiunii conștiente pare într-adevăr să arate că una dintre cele mai importante utilizări este recunoașterea limitelor corecte ale controlului rațional. După cum sublinia marele Montesquieu în culmea „epocii rațiunii” : *la raison même a besoin de limites*.

## 7

În concluzie, aș vrea să explic puțin de ce am ales acest subiect pentru ceea ce consider a fi discursul meu public principal în Japonia – discurs către Universitate, care m-a primit cu atîta bunăvoință, ca pe unul dintre membrii săi. Nu cred că greșesc cînd gîndesc că acest cult al utilizării explicite a rațiunii, care a fost un element atît de important în dezvoltarea civilizației europene din ultimii trei sute de ani, n-a jucat același rol în evoluția internă a Japoniei. Nu poate fi negat probabil nici faptul că utilizarea deliberată a rațiunii ca instrument critic în secolele șaptesprezece, optsprezece și nouăsprezece este probabil principala cauză a dezvoltării mai rapide a civilizației europene. De aceea este normal ca, atunci cînd gînditorii japonezi au început să studieze trăsăturile dezvoltării gîndirii europene, ei să fi fost atrași de acele școli ce păreau să reprezinte tradiția raționalistă în forma sa cea mai radicală și mai explicită. Pentru cei care căutau secretul raționalismului occidental, studiul formei sale radicale, ceea ce am numit raționalism constructivist și ceea ce am considerat ca fiind o exagerare nelegitimă și eronată a elementului caracteristic al tradiției europene, trebuia să apară drept cea mai promițătoare cale de descoperire a respectivului secret.

Astfel s-a întîmplat că diferite tradiții ale filosofiei europene – care merg înapoi pînă la Platon în Grecia antică, fiind reînviata de către Descartes și Hobbes în secolul al șaptesprezecelea și care, cu Rousseau, Hegel, Marx și pozitivistii filosofiei și ai dreptului, au dus mai departe acest cult al rațiunii – au fost cel mai mult studiate de japonezi. Scopul principal al celor spuse era de a vă preveni că înseși școlile care au dus mai departe elementul cel mai caracteristic al tradiției europene s-ar putea să fi accentuat greșit pe o singură direcție, tot atît de mult cît au accentuat pe alta cei ce n-au dat credit total valorii rațiunii conștiente. Rațiunea este ca un exploziv periculos care, manevrat cu grijă, va fi foarte benefic. Dar, dacă nu este manevrat cu atenție, poate arunca în aer o civilizație.

Din fericire, acest raționalism constructivist nu este unica filosofie pe care tradiția europeană o are de oferit – chiar dacă trebuie admis că a cuprins concepțiile unora dintre cei mai mari filosofi, inclusiv Immanuel Kant.

Dar, cel puțin în afara lumii comuniste (unde raționalismul constructivist chiar a aruncat în aer o civilizație), veți găsi, de asemenea, o tradiție mult mai modestă și mai puțin ambițioasă, o tradiție care este mai puțin menită să construiască sisteme filosofice magnifice, dar care a contribuit probabil mai mult la fondarea civilizației europene moderne și, în special, la ordinea politică a liberalismului (în timp ce raționalismul constructivist a fost întotdeauna și oriunde profund anti-liberal). Este o tradiție ce merge de asemenea înapoi în timp, pînă în Antichitatea clasică, la Aristotel și Cicero, transmisă în vremurile noastre mai ales prin lucrările lui Toma d'Aquino, iar în ultimele secole a fost dezvoltată mai ales în filosofia politică. În secolul al optsprezecelea, în principal oponenți ai raționalismului cartezian precum Montesquieu, David Hume și filosofi scoțieni ai școlii sale, în special Adam Smith, au construit o adevărată teorie a societății și a rolului rațiunii în dezvoltarea civilizației. Datorăm mult, de asemenea, liberalilor clasici germani Kant și Humboldt care, totuși, ca și Bentham și utilitariștii englezi, n-au scăpat total atracției fatale reprezentată de Rousseau și raționalismul francez. În forma sa pură, găsim apoi din nou filosofia politică a acestei școli la Alexis de Tocqueville și Lordul Acton; iar fundamentul teoriei sale sociale a fost reafirmat, pentru prima dată după David Hume, în lucrarea fondatorului Școlii Austriece de Economie, Carl Menger. Printre filosofi contemporani, în special profesorul Karl Popper a dat noi baze filosofice importante acestei linii de gândire. El a inventat numele de „raționalism critic”, care cred că exprimă în mod fericit contrastul cu raționalismul naiv sau constructivism. Cred că este cel mai bun termen pentru descrierea poziției generale pe care o consider cea mai rezonabilă.

Unul dintre scopurile principale ale demersului meu era să vă atrag atenția asupra acestei tradiții. Cred că, dacă o veți examina, o veți găsi mai puțin nouă și surprinzătoare decît au găsit generațiile anterioare de japonezi raționalismul extrem al școlii Descartes-Hegel-Marx. O veți găsi la început mai puțin fascinantă și interesantă – ea nu determină fascinația specială sau chiar beția pe care o produce cultul rațiunii pure. Dar sper că o veți găsi nu doar mai apropiată. Mie mi se pare că, întrucît ea nu este o exagerare unilaterală care să-și aibă rădăcinile într-o anumită fază a dezvoltării intelectuale europene, ci oferă o adevărată teorie a naturii umane, ar trebui să constituie fundamentul la a cărui dezvoltare propria dumneavoastră experiență v-ar permite să aduceți contribuții importante. Este o concepție despre minte și societate care conferă un loc potrivit rolului pe care tradiția și obiceiul îl joacă în dezvoltarea lor. Ne face să vedem multe din cele față de care formele grosiere de raționalism sînt adesea oarbe. Ne arată că,

uneori, instituții complexe, pe care nimeni nu le-a inventat, pot constitui un cadru mai bun pentru dezvoltarea culturală decât proiectele mai sofisticate.

Rectorul Matsushita<sup>1</sup>, cu o altă ocazie, mi-a pus o întrebare ce merge direct în miezul chestiunii, dar la care n-am putut răspunde atunci pe loc. A întrebat, și sper că am înțeles corect, dacă un popor care se bazează mai degrabă pe convenție decât pe invenție pentru instituțiile sale n-ar putea câteodată să confere mai multă libertate individului și, astfel, mai multe posibilități de dezvoltare decât cele ce au încercat deliberat să-și construiască toate instituțiile sau au încercat să le refacă conform principiilor rațiunii. Cred că răspunsul este : *Da*. Pînă ce nu am învățat să recunoaștem limitele corecte ale rațiunii în ordonarea chestiunilor sociale, există un mare pericol ca, în încercarea de a aplica societății ceea ce noi credem că este un model rațional, să sufocăm acea libertate care este condiția principală pentru progresul treptat.

*Traducere coordonată de Adrian-Paul Iliescu*

---

1. Dr. Masatoshi Matsushita, rectorul Universității Rikkyo, care a preluat funcția cînd se ținea această conferință.

# DREPTATEA SOCIALĂ CA ATAVISM

## 1

Descoperirea sensului a ceea ce se numește „dreptate socială” a fost una dintre principalele mele preocupări timp de mai bine de zece ani. Am eșuat în această încercare – sau, mai curînd, am ajuns la concluzia că, atunci cînd se referă la o societate alcătuită din oameni liberi, expresia nu are nici un înțeles. Căutarea motivului pentru care ea a dominat totuși circa un secol discuțiile politice, fiind folosită peste tot cu succes pentru promovarea revendicărilor anumitor grupuri vizînd o mai mare porție din ceea ce e bun în viață, rămîne, cu toate acestea, foarte interesantă. De aceasta mă voi ocupa în principal aici.

Trebuie la început să explic însă pe scurt, așa cum încerc să demonstrez și pe larg în volumul al doilea al cărții mele *Law, Legislation and Liberty*, aflată în curs de publicare, de ce am ajuns să privesc „dreptatea socială” ca fiind nimic mai mult decît o expresie fără conținut, folosită convențional pentru a afirma că o anumite revendicare este justificată, în absența oricărui temei. Acest volum, ce poartă subtitlul *Mirajul dreptății sociale*, este într-adevăr menit să-i convingă pe intelectuali că noțiunea de „dreptate socială”, pe care le place atît de mult s-o folosească, este discreditată din punct de vedere intelectual. Unii s-au înclinat, desigur, în fața acestui lucru; dar cu nefericitul rezultat că, dreptatea „socială” fiind singurul fel de dreptate la care s-au gîndit vreodată, au fost împinși către concluzia că nici o utilizare a termenului „dreptate” nu are înțeles. Am fost deci silit să arăt în aceeași carte că regulile de conduită individuală justă sînt tot atît de indispensabile menținerii unei societăți pașnice de oameni liberi pe cît sînt de incompatibile cu aceasta străduințele de a realiza dreptatea „socială”.

Noțiunea de „dreptate socială” este folosită în general azi ca sinonim pentru ceea ce se numea înainte „dreptate distributivă”. Această din urmă sintagmă sugerează poate mai bine ce se înțelege prin ea, și totodată arată de ce nu poate fi aplicată rezultatelor unei economii de piață: nu poate exista nici o dreptate distributivă acolo unde nimeni nu face distribuiri. Dreptatea are sens numai ca regulă pentru comportamentul uman. Și nici un fel de reguli imaginabile pentru conduita persoanelor ce își furnizează reciproc bunuri și servicii într-o economie de piață nu ar produce o distribuție



care să poată fi descrisă, cu sens, ca fiind dreaptă sau nedreaptă. Persoanele pot să se comporte cît se poate de drept, dar, cum efectele, pentru persoane separate, nu pot fi nici fixate intenționat, nici prevăzute de ceilalți, starea de lucruri ce rezultă nu poate fi numită nici dreaptă, nici nedreaptă.

Completa lipsă de conținut a expresiei „dreptate socială” se manifestă prin faptul că nu există nici un consens asupra a ce ar cere dreptatea socială în situații particulare ; prin faptul că nu există nici un mijloc de verificare cunoscut, care să decidă cine are dreptate atunci cînd părerile sînt diferite ; în fine, prin faptul nici o schemă preconcepută de distribuție nu poate fi concepută efectiv într-o societate ai cărei membri sînt liberi, în sensul că li se permite să-și folosească propria cunoaștere pentru propriile lor scopuri. Într-adevăr, responsabilitatea morală individuală a cuiva pentru acțiunile sale este incompatibilă cu realizarea vreunui asemenea model general de distribuție.

O cît de mică cercetare arată că, deși mulți oameni sînt nemulțumiți de modelul de distribuție existent, nici unul dintre ei nu are de fapt vreo idee clară cu privire la modelul pe care l-ar considera drept. Tot ceea ce putem găsi sînt evaluări individuale ale unor cazuri particulare ca fiind nedrepte. Nimeni nu a găsit încă nici măcar o singură regulă generală din care s-ar putea deduce ce este „drept din punct de vedere social” în toate cazurile particulare care s-ar subsuma ei – cu excepția regulii „la muncă egală, plată egală”. Libera competiție, împiedicînd să se acorde atîta atenție meritelor, nevoilor sau altor asemenea lucruri pe care se bazează dreptatea socială, tinde să impună regula plății egale.

## 2

Cei mai mulți oameni cred cu tărie în „dreptatea socială”, chiar după ce au descoperit că nu știu, de fapt, ce înseamnă expresia, deoarece ei se gîndesc că, dacă aproape toată lumea crede în ea, trebuie ca expresia să conțină ceva. Temeiul acestei acceptări aproape universale a unei convingeri cu o semnificație neînțeleasă de oameni este că noi am moștenit de la un tip anterior de societate, în care omul a trăit mult mai mult timp decît a trăit în cel actual, anumite instincte, acum adînc înrădăcinate, care sînt însă inaplicabile civilizației actuale. Într-adevăr, omul a ieșit din societatea primitivă atunci cînd, în anumite condiții, un număr tot mai mare de persoane au beneficiat de succes, chiar dacă ignorau acele principii ce menținuseră laolaltă vechile grupuri.

Nu trebuie să uităm că, înaintea ultimilor zece mii de ani în care omul a dezvoltat agricultura, orașele și în final „Marea Societate”, el trăise o

perioadă de timp de cel puțin o sută de ori mai lungă în mici cete, de aproximativ 50 de membri, în care împărțeau în comun hrana și în care exista o ordine strictă bazată pe dominație, acoperind teritoriul comun apărut de ceată. Nevoile acestui tip primitiv de societate au creat multe dintre sentimentele morale care ne domină încă și pe care le aprobăm la alții. Era vorba despre un mod de organizare în care, cel puțin pentru masculi, urmărirea în comun a unui obiect fizic comun observat, sub conducerea masculului lider, era tot atît de mult o condiție a existenței sale continue pe cît era și repartizarea diferitelor porții din pradă diversilor membri, conform importanței lor pentru supraviețuirea cetei. Este mai mult decît probabil că multe dintre sentimentele morale dobîndite atunci nu numai că au fost transmise cultural prin învățare și imitație, dar s-au și transformat în elemente înnăscute sau determinate genetic.

Dar nu tot ce este natural pentru noi, în acest sens, este din acest motiv în diverse circumstanțe neapărat bun sau benefic pentru răspîndirea speciei. În forma sa primitivă, mica ceată poseda într-adevăr ceea ce este încă atrăgător pentru atît de mulți oameni : un scop unic sau o ierarhie comună de țeluri și o repartizare deliberată a mijloacelor conform unei percepții comune asupra meritelor individuale. Aceste fundamente ale coerenței sale impuneau totuși și niște limite posibilei dezvoltări a acestei forme de societate. Evenimentele la care grupul se putea adapta, precum și ocaziile de care putea el profita erau numai cele de care membrii săi erau conștienți nemijlocit. Mai mult, o persoană nu putea face aproape nici un lucru neaprobat de ceilalți. Este o iluzie să ne imaginăm omul din societatea primitivă ca fiind liber. Pentru un animal social nu exista nici un fel de libertate naturală, adevărata libertate fiind un artefact al civilizației. În cadrul grupului, o persoană nu avea nici un spațiu recunoscut de acțiune independentă ; chiar cel aflat în fruntea cetei se putea aștepta la supunere, sprijin și înțelegerea semnalelor sale doar cu privire la activitățile convenționale. Cîtă vreme fiecare trebuie să se pună în slujba acelei ordini ierarhice comune privind toate nevoile, la care visează socialiștii de astăzi, nu poate exista experiment individual liber.

### 3

Marele pas înainte care a făcut posibilă dezvoltarea civilizației și, în cele din urmă, Societatea Deschisă, a fost înlocuirea treptată a scopurilor obligatorii specifice de către reguli abstracte de conduită și, o dată cu aceasta, înlocuirea acțiunii concertate subsumate unor indicatori comuni de către jucarea unui joc, ceea ce a consolidat ordinea spontană. Marele

cîştig realizat a fost acela că s-a creat posibilitatea unei proceduri prin care întreaga informație, extrem de răspîdită, a devenit accesibilă unui număr tot mai mare de oameni, sub forma simbolurilor pe care le numim prețuri de piață. Dar aceasta implica și că incidența rezultatelor asupra diferitelor persoane nu mai satisfăcea acele instincte milenare.

S-a sugerat nu o dată ca teoria ce explică funcționarea pieței să fie numită *catalactică*, expresie venind de la cuvîntul grecesc clasic pentru troc sau schimb – *katallatein*. M-am îndrăgostit întru cîțva de acest cuvînt, de cînd am aflat că în greaca veche el însemna nu numai „schimb”, ci și „admitere în comunitate”, precum și „schimbare a cuiva din adversar în prieten”. Am propus prin urmare să numim jocul pieței, prin care putem face pe un străin să ne iasă în întîmpinare și să ne servească, „jocul catalaxiei”.

Procese de piață corespund într-adevăr pe deplin definiției unui joc, așa cum o găsim în *The Oxford English Dictionary*. Este vorba despre „o întrecere desfășurată conform unor reguli și al cărei rezultat este decis de abilitatea și forța superioară sau de noroc”. Din acest punct de vedere, este atît un joc al abilităților, cît și unul al șansei. Mai presus de orice, este un joc ce servește la a obține de la fiecare jucător cea mai valoroasă contribuție la fondul total din care fiecare va cîștiga o parte ce nu e determinată.

Jocul a fost probabil declanșat de oameni care își abandonaseră adăpostul și obligațiile tribului lor pentru a obține cîştig din slujirea nevoilor altora, pe care nu-i cunoșteau personal. Cînd negustorii din neoliticul timpuriu și-au luat în bărci încărcăturile de topoare de piatră – traversînd Canalul Mîneei dinspre Marea Britanie – pentru a le schimba pe ambră și, probabil, încă de pe atunci, pe ulcioare cu vin, scopul lor nu mai era să slujească nevoile unor cunoscuți, ci să obțină maximum de cîştig. Tocmai pentru că erau interesați doar de cei care urmau să le ofere cel mai bun preț pe produsele lor, ei ajungeau la persoane complet necunoscute, al căror nivel de trai îl ridicau astfel mult mai mult decît ar fi făcut dînd topoarele vecinilor lor, care ar fi știut și ei, desigur, să le folosească.

#### 4

Pe măsură ce semnalul abstract al prețurilor lua locul nevoilor semenilor familiari, ca scop către care sînt îndreptate eforturile oamenilor, s-au deschis posibilități complet noi pentru utilizarea resurselor – dar aceasta necesita și atitudini morale complet diferite, care să încurajeze exploatarea acestor posibilități. Schimbarea s-a produs mai ales în noile centre urbane de comerț și meșteșuguri, care s-au născut în porturi și la încrucișările de

drumuri comerciale, acolo unde oamenii care scăpaseră de disciplina moralei tribale stabiliseră comunități comerciale și dezvoltau treptat noile reguli ale jocului catalaxiei.

Necesitatea de a fi concis mă silește să simplific aici întru câțva lucrurile și să folosesc termeni familiari acolo unde ei nu sînt foarte potriviți. Atunci cînd trec de la morala cetei de vînători, în care omul și-a petrecut cea mai mare parte a istoriei sale, la morala care a făcut posibilă ordinea de piață a Societății Deschise, sar peste un îndelungat stadiu intermediar, mult mai scurt totuși decît viața petrecută de om într-o mică ceată, dar totuși mult mai lung decît cel de care s-a bucurat deocamdată societatea urbană și comercială, și care este important deoarece de la el datează acele codificări etice care au fost încorporate în învățăturile religiilor monoteiste. Este vorba despre perioada viețuirii omului într-o societate tribală. Aceasta reprezintă, în mai multe moduri, o perioadă de tranziție între ordinea concretă a societății primitive a oamenilor aflați față în față, în care toți membrii se cunoșteau reciproc și serveau scopuri comune specifice, și societatea deschisă și abstractă, în care ordinea rezultă din respectarea de către persoane a acelorași reguli abstracte ale jocului, în timp ce acestea își folosesc cunoașterea pentru a-și urmări propriile scopuri.

În timp ce emoțiile noastre sînt conduse încă de instinctele adecvate succesului micii noastre cete de vînători, tradiția noastră verbală este dominată de datoriile față de „aproape”, semenul din trib, și ea îl privește încă în mare măsură pe străin ca fiind în afara sferei obligației noastre morale.

Într-o societate în care scopurile individuale erau în mod necesar diferite, fiind bazate pe cunoaștere specializată, iar eforturile ajunseseră să fie îndreptate către schimburi viitoare de produse cu parteneri deocamdată necunoscuți, regulile comune de conduită au luat locul scopurilor comune specifice, ca fundament al ordinii și păcii sociale. Interacțiunea persoanelor a devenit un joc, deoarece tot ceea ce se cerea fiecăreia dintre acestea era respectarea regulilor, nu preocuparea pentru un rezultat anume, altul decît acela de a cîștiga cele necesare susținerii sale și a familiei sale. Regulile care s-au dezvoltat treptat, deoarece făceau acest joc mult mai activ, au fost în esență legea proprietății și legile contractului. La rîndul lor, aceste reguli au făcut posibilă diviziunea tot mai accentuată a muncii, precum și acea acomodare reciprocă a eforturilor independente, pe care o reclamă o diviziune a muncii funcțională.

## 5

Deseori nu se face o apreciere corectă a deplinei semnificații a acestei diviziuni a muncii, deoarece cei mai mulți oameni o concep – în parte,

datorită exemplului clasic dat de Adam Smith – ca pe un aranjament de ordine interioară, în așa fel proiectat încît diferite persoane să contribuie la etapele succesive ale unui proces planificat de modelare a anumitor produse. De fapt însă, coordonarea, realizată de piață, a eforturilor diverselor întreprinderi de a furniza materiile prime, uneltele și semifabricatele necesare definitivării mărfii ce constituie produsul final este probabil mult mai importantă decît colaborarea organizată a numeroșilor muncitori specialiști.

Realizările pieței bazate pe competiție sînt în mare măsură dependente de această diviziune a muncii între companii sau de specializare, și tocmai aceste elemente fac posibilă piața. Prețurile pe care producătorul le găsește deja pe piață îi spun pe loc acestuia ce să producă și ce mijloace să folosească în producția respectivă. Din asemenea semnale ale pieței, el află că este de așteptat să poată vinde la prețuri ce acoperă cheltuielile făcute și că nu va folosi mai multe resurse decît cele necesare scopului său. Strădania lui egoistă către cîștig îl împinge și îi dă mijloacele să facă exact ceea ce trebuie să facă pentru a amplifica la maximum șansele oricărui membru, ales la întîmplare, din societatea sa – *dar numai dacă* prețurile la care poate ajunge sînt determinate exclusiv de către forțele pieței, și nu de către puterile coercitive ale guvernării. Numai prețurile determinate de piața liberă vor face în așa fel încît oferta să egaleze cererea. Dar nu numai atît. Prețurile de piață liberă asigură și ca întreaga cunoaștere a societății, aflată într-o stare de dispersare, să fie luată în calcul și folosită.

Jocul pieței a condus la dezvoltarea și prosperitatea comunităților ce îl practicau, deoarece el mărea șansele tuturor. Acest lucru era posibil întrucît remunerarea serviciilor fiecărei persoane depindea de fapte obiective, pe care nu le putea cunoaște nimeni în totalitate, și nu de părerile cuiva cu privire la cît s-ar fi convenit să aibă fiecare. Dar aceasta însemna și că, deși abilitățile și hărnicia amplificau șansele unei persoane, ele nu-i puteau garanta un anumit venit; și că procesul impersonal care utiliza întreaga cunoaștere dispersată fixa prețurile astfel încît ele spuneau oamenilor ce să facă, fără ca astfel să se stabilească o legătură cu nevoile sau meritele. Cu toate acestea, funcția prețurilor, mai ales a prețurilor serviciilor, de a stimula productivitatea și ordinea depinde de capacitatea lor de a-i informa pe oameni cu privire la locul cel mai eficient în cadrul structurii globale a activităților – locul în care este probabil că vor aduce cea mai mare contribuție la rezultatul total. Dacă, prin urmare, privim drept justă *acea* regulă de remunerare care contribuie cît se poate de mult la amplificarea șanselor pe care le are orice membru al comunității ales la întîmplare, atunci trebuie să considerăm remunerațiile determinate de piața liberă drept juste.

## 6

Dar acestea sînt în mod inevitabil foarte diferite de remunerațiile relative ce însoțeau organizarea tipului distinct de societate în care a trăit specia noastră un timp cu mult mai îndelungat, și care, drept urmare, domină încă sentimentele ce ne călăuzesc. Această chestiune a devenit extrem de importantă din momentul în care prețurile au încetat a mai fi considerate drept ceva dependent de împrejurări necunoscute, iar guvernarea a început să creadă că ar putea determina, cu efecte benefice, prețurile. Atunci cînd guvernarea a început să falsifice semnalele de preț ale pieței, pentru a căror adecvare nu avea nici un mijloc de apreciere (și tot atît de puțin ca oricine altcineva ce posedă toate informațiile sedimentate în prețuri), în speranța ca prin aceasta să poată fi oferite beneficii grupurilor considerate a le merita în mod deosebit, în mod inevitabil lucrurile au început să meargă prost. Nu numai folosirea eficientă a resurselor, ci chiar și perspectivele de a putea cumpăra sau vinde conform așteptărilor, prin egalizarea cererii și a ofertei, s-au diminuat prin aceasta în mare măsură.

S-ar putea să fie greu de înțeles, dar cred că nu există nici un dubiu că ajungem să folosim mai multă informație relevantă atunci cînd remunerația noastră depinde indirect de împrejurări pe care nu le cunoaștem. Folosind limbajul ciberneticii, este vorba deci despre faptul că mecanismul de feedback asigură menținerea unei ordini auto-generate. Este ceea ce a observat Adam Smith, descriind drept acțiunea „mîinii invizibile” – pentru a fi ridiculizat timp de două sute de ani de cei care își băteau joc fără să înțeleagă. Într-adevăr, tocmai *pentru că* jocul catalaxiei ignoră concepțiile oamenilor privind ce ar merita fiecare, recompensîndu-i după succesul lor în practicarea jocului în condițiile respectării acelorași reguli formale, el produce o alocare a resurselor mai eficientă decît ar putea obține orice proiect. Mi se pare că în orice joc acceptat întrucît îmbunătățește perspectivele tuturor, nu numai ale celor pe care știm cum să-i întreținem prin alte aranjamente, rezultatul trebuie considerat just, cîtă vreme toți se supun acelorași reguli și nimeni nu înșală pe nimeni. Dacă ei acceptă cîștigurile provenite din joc, persoanele sau grupurile care invocă puterea guvernării pentru a devia fluxul bunurilor în favoarea lor fac o înșelătorie – indiferent de ceea ce putem face în afara jocului pieței pentru a asigura un minim decent celor cărora jocul nu le furnizează așa ceva. Nu reprezintă o obiecție valabilă la adresa acestui joc, al cărui rezultat depinde, pe de o parte, de abilitatea jucătorilor și de împrejurările individuale specifice și, pe de altă parte, de simplul noroc, faptul că perspectivele inițiale ale diferitelor persoane, deși îmbunătățite pentru toți prin intermediul jocului, sînt foarte

departe de a fi aceleași. Răspunsul la o atare obiecție este tocmai acela că unul dintre scopurile jocului este de a da cea mai bună utilizare abilităților inevitabil diferite, cunoașterii și mediului diferitelor persoane. Printre cele mai importante resurse pe care o societate le poate folosi în acest mod pentru a amplifica fondul din care se extrag câștigurile persoanelor sînt tocmai diferitele înzestrări morale, intelectuale și materiale pe care părinții le pot transmite copiilor lor – părinții dorind adesea să acumuleze, creeze și păstreze numai în scopul de a putea transmite toate acestea copiilor lor.

## 7

Rezultatul acestui joc al catalaxiei va fi, așadar, neapărat acela că numeroși oameni posedă mai mult decît consideră semenii lor că ar merita. Nu este surprinzător că mulți ar dori să corecteze această stare de lucruri printr-un act autoritar de redistribuire. Necazul este însă că acel produs total pe care ei îl consideră disponibil pentru a fi distribuit există numai *pentru că* rezultatele obținute pentru diversele eforturi făcute sînt furnizate de piață fără nici o legătură cu meritele sau nevoile, și că ele sînt efectiv necesare pentru a atrage pe posesorii de valori, care au informații, mijloace materiale și abilități personale specifice, în acele puncte în care ei pot aduce la fiecare moment dat cea mai mare contribuție. Cei ce preferă viața liniștită, bazată pe un venit asigurat contractual, necesității de a-și asuma riscuri în vederea exploatării oportunităților aflate în permanentă schimbare se simt dezavantajați în comparație cu posesorii unor venituri mari, care rezultă din continua reorientare a plasării resurselor.

Marile venituri obținute efectiv de cei care au succes, indiferent dacă acest succes este meritat sau accidental, reprezintă un element esențial pentru ghidarea resurselor către locurile în care ele vor aduce cea mai mare contribuție la fondul din care toți își obțin partea. Nu am avea atît de mult de împărțit, dacă nu ar fi tratat ca *drept acel* venit al unei persoane care, întrucît se profilează, îl determină pe om să aducă cea mai mare contribuție la fondul total. Venituri incredibil de înalte pot astfel fi uneori juste. Și, ceea ce este mai important, libertatea de a dobîndi asemenea venituri poate fi condiția necesară pentru ca oamenii mai puțin întreprinzători, mai puțin norocoși sau mai puțin inteligenți să obțină venitul regulat pe care se bazează.

Inegalitatea, față de care atît de mulți oameni au resentimente, nu a fost totuși doar condiția subiacentă a producerii veniturilor relativ înalte de care se bucură cei mai mulți oameni din Occident. Unii par să fie convinși că o scădere a acestui nivel general al veniturilor – sau cel puțin o încetinire a

ritmului creșterii sale – nu ar fi un preț prea mare pentru a obține ceea ce ei consideră a fi o distribuție mai justă a bunurilor. Dar astăzi există un obstacol chiar mai mare în calea unor asemenea ambiții. Ca rezultat al practicării jocului catalaxiei – unul care dă puțină atenție dreptății, dar face mult pentru sporirea beneficiilor – populația lumii a putut crește într-o asemenea măsură (veniturile crescînd și ele foarte mult) încît putem menține această creștere, ca și cele ulterioare, numai dacă folosim la maximum jocul ce forțează obținerea celor mai mari contribuții la productivitate.

## 8

Dacă, în general, oamenii nu apreciază ceea ce datorează catalaxiei și cît de mult depind de ea pentru însăși existența lor, și dacă ei au adesea resentimente amare față de ceea ce privesc ca fiind nedreptatea implicată în ea, acestea se datorează faptului că ei nu au proiectat-o și, prin urmare, nu o înțeleg. Jocul se bazează pe o metodă de a produce beneficii pentru alții, conform căreia o persoană va realiza cel mai mult dacă, în cadrul de reguli acceptat, își urmărește doar propriile interese – care nu trebuie să fie neapărat egoiste, în sensul obișnuit al termenului, dar care sînt, în orice caz, interese proprii.

Atitudinea morală pe care o reclamă această ordine nu numai din partea întreprinzătorului, dar și a tuturor celor numiți în mod curios „self-employed”<sup>1</sup>, cei ce trebuie să aleagă mereu direcțiile în care să își dirijeze eforturile, dacă e ca să aducă semenilor cele mai mari beneficii, este aceea a competiției oneste în conformitate cu regulile jocului. Aceștia trebuie să se ghideze doar după semnalele abstracte ale prețurilor și să nu manifeste preferințe datorate simpatiilor lor sau concepțiilor privind meritele ori nevoile celor cu care fac afaceri. Nu ar fi doar o pierdere personală, ci și un eșec în îndeplinirea datoriei lor față de interesul public, dacă s-ar folosi o persoană mai puțin eficientă în locul uneia mai eficiente, dacă ar fi cruțat un concurent incompetent sau dacă ar fi favorizați anumiți utilizatori ai produsului lor.

Noua morală liberală aflată în extindere treptată, pe care o reclama Marea Societate sau Societatea Deschisă, implica în primul rînd ca aceleași reguli de conduită să se aplice și relației fiecăruia cu ceilalți membri ai societății – exceptînd legăturile naturale cu membrii propriei familii. Această

---

1. Expresia desemnează pe cei ce sînt „propriii lor angajați”, în sensul că sînt autonomi (nu sînt angajați la altcineva, la un alt patron de exemplu) – n. trad.



extindere a unor vechi reguli morale la sfere tot mai largi este salutăată, ca un progres moral, de mulți oameni și, mai ales, de intelectuali. Dar se pare că ei nu realizau și reacționau violent cînd descopereau că egalitatea regulilor aplicabile la relațiile cuiva cu toți ceilalți oameni implica în mod necesar nu numai faptul că se extindeau obligații noi asupra unor oameni care anterior nu cunoșteau asemenea cerințe, dar și faptul că vechile obligații, recunoscute în cazul unor oameni, dar fără a fi extinse asupra tuturor celorlalți, trebuiau să dispară.

Tocmai împotriva acestei inevitabile atenuări a conținutului obligațiilor noastre, atenuare ce însoțea în mod necesar extinderea lor, reacționau oamenii ce aveau emoții morale puternic înrădăcinate. Acestea sînt totuși tipuri de obligații esențiale pentru coeziunea unui grup mic, dar ireconciliabile cu ordinea, productivitatea și pacea unei societăți mari de oameni liberi. Ele constituie toate acele cerințe care, sub numele de „dreptate socială”, afirmă existența unor obligații morale ale guvernării de a ne da nouă ceea ce poate lua prin forță de la cei ce au fost mai plini de succes decît noi în jocul catalaxiei. O asemenea alterare artificială a atractivității relative a diferitelor direcții pe care le iau eforturile productive nu poate fi decît contraproductivă.

Dacă recompensele așteptate nu le mai spun oamenilor unde anume străduințele lor vor aduce cea mai mare contribuție la produsul total, folosirea eficientă a resurselor devine imposibilă. Acolo unde mărimea produsului social, și nu contribuțiile lor la el dau indivizilor și grupurilor un drept moral la o anume porțiune din acel produs, pretențiile celor care merită realmente să fie numiți „blatiști”<sup>1</sup> devin o frînă insuportabilă pentru economie.

## 9

Mi s-a spus că încă există comunități în Africa în care tinerii capabili, nerăbdători să adopte metode comerciale moderne, constată că le este imposibil să-și îmbunătățească pe această cale poziția, deoarece obiceiurile tribale cer ca ei să-și împartă cu cei înrudiți produsul mai marii lor hărnicii, abilități sau șanse. Un venit mai mare pentru un asemenea om ar însemna doar că el va trebui să-l împartă cu un număr tot mai mare de persoane care ridică pretenții. El nu poate niciodată, așadar, să se ridice în mod substanțial deasupra nivelului mediu al tribului său.

---

1. În engleză, „free riders” – n. trad.

Principalul efect advers al „dreptății sociale” în societatea noastră este acela că ea împiedică persoanele să obțină ceea ce ar putea obține – prin faptul că li se iau mijloacele pentru investiții ulterioare. Este vorba deci despre aplicarea unui principiu necorespunzător unei civilizații cu mare productivitate, *deoarece* veniturile sînt împărțite foarte inegal și, prin aceasta, folosirea resurselor insuficiente este dirijată și limitată la zonele unde ele aduc cel mai mare profit. Mulțumită acestei distribuții inegale, săracii obțin într-o economie competitivă de piață mai mult decît ar obține într-un sistem dirijat direct.

Toate acestea sînt rezultatul victoriei, deocamdată doar incomplete, a regulii abstracte obligatorii de conduită individuală asupra scopului comun specific, ca metodă de organizare socială – dezvoltare ce a făcut posibilă atît Societatea Deschisă, cît și libertatea individuală, dar pe care socialiștii vor acum să o anuleze. Socialiștii au sprijinul instinctelor moștenite, în timp ce menținerea noii bogății, care creează și noile ambiții, implică o disciplină dobîndită, pe care barbarii neîmblînziți din mijlocul nostru, considerîndu-se „înstrăinați”, refuză să o accepte, deși continuă să ceară toate beneficiile ei.

## 10

Înainte de a încheia, voi aborda pe scurt o obiecție ce nu se poate să nu apară, deoarece se bazează pe o neînțelegere foarte răspîndită. Argumentul meu, conform căruia în cadrul procesului de selecție culturală noi am construit mai mult decît putem înțelege și ceea ce considerăm a fi inteligența noastră s-a modelat prin cooperarea dintre instituții și un proces de încercare și eroare, va fi în mod cert întîmpinat cu acuzația de „darwinism social”. Dar un asemenea mod ieftin de a respinge argumentul meu, prin etichetare, ar fi bazat pe o eroare. Este adevărat că pe parcursul ultimei părți a secolului al XIX-lea, unii specialiști în științe sociale aflați sub influența lui Darwin au pus un accent exagerat pe importanța selecției naturale a celor mai abile persoane, prin competiție liberă. Nu vreau să subestimez valoarea acestui lucru, dar nu el este principalul beneficiu pe care îl obținem din selecția bazată pe competiție. Principalul este selecția bazată pe competiție a instituțiilor de ordin cultural, pentru a căror descoperire nu era nevoie de Darwin; dimpotrivă, înțelegerea tot mai amplă a acestei selecții în domenii precum cel juridic și lingvistic a constituit mai curînd un ajutor pentru Darwin în elaborarea teoriilor sale biologice. Problema mea nu este evoluția genetică a calităților înnăscute, ci evoluția culturală bazată pe învățare – care duce într-adevăr uneori la conflicte cu instinctele naturale apropiate

celor biologice. Cu toate acestea, rămîne adevărat că civilizația s-a dezvoltat nu datorită preponderenței a ceea ce omul crezuse a fi lucrul cel mai plin de succes, ci prin amplificarea a ceea ce s-a dovedit a fi astfel. Și care, tocmai pentru că nu era înțeles, l-a dus pe om mai departe decît putuse el concepe vreodată.

*Traducere de Adrian-Paul Iliescu*

# CONFUZIA DE LIMBAJ ÎN GÎNDIREA POLITICĂ<sup>1</sup>

*Homo non intelligendo fit omnia*

G. Vico

## Introducere

Civilizația modernă a dat omului puteri de neimaginat, în mare măsură pentru că, fără să înțeleagă chestiunea, el a elaborat totuși metode de a folosi mai multe cunoștințe și resurse decît cele pe care le poate stăpîni conștient mintea sa. Condiția fundamentală de la care ar trebui să pornească orice discuție inteligentă despre ordinea tuturor activităților sociale este ignoranța constitutivă și iremediabilă a oamenilor care acționează și a omului de știință care studiază respectiva ordine asupra multiplicității faptelor particulare, concrete, ce intră în această ordine a activităților umane, deoarece sînt cunoscute doar *unora* dintre membrii ei. Așa cum formulează lucrurile moto-ul de mai sus, „omul a devenit tot ceea ce este azi, fără a înțelege ce se întîmplă”<sup>2</sup>. Această intuiție nu trebuie să fie un motiv de a ne rușina, ci o sursă de mîndrie pentru a fi descoperit o metodă care ne permite să depășim limitele cunoașterii individuale. Iar faptul este un stimulent pentru a cultiva deliberat instituțiile ce ne-au deschis aceste posibilități.

Marea realizare a filosofilor sociali din secolul al XVIII-lea a fost aceea de a fi înlocuit naivul raționalism constructivist din perioadele timpurii<sup>3</sup>, care interpreta toate instituțiile drept produse ale unui proiect deliberat

- 
1. Conferință ținută în 1967 în Germania, la Institutul Walter Eucken din Freiburg im Breisgau, și publicată în 1968, ca *Occasional Paper*, de către *Institute of Economic Affairs* din Londra.
  2. Pasajul din Gianbattista Vico utilizat ca moto este luat din *Opere*, G. Ferrari, ediția a II-a, Milano, 1854, vol. V, p. 183.
  3. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, Londra și Chicago, 1967, în special capitolele 4, 5 și 6, precum și conferința mea intitulată *Dr. Bernard Mandeville*, retipărită drept capitolul 15 al cărții citate.

îndreptat către un scop previzibil, pe baza unui raționalism critic și evolutiv, ce examina condițiile și limitele folosirii practice a rațiunii conștiente.

Sîntem totuși încă foarte departe de a folosi în întregime posibilitățile pe care acele intuiții ni le deschid, în mare parte deoarece gîndirea noastră este guvernată de limbajul ce reflectă un mod mai timpuriu de gîndire. Problemele importante sînt într-o mare măsură încețoșate de folosirea unor cuvinte care implică explicații antropomorfe sau personalizate ale instituțiilor sociale. Aceste explicații interpretează regulile generale ce ghidează acțiunea directă îndreptată către anumite scopuri. În practică, asemenea instituții sînt adaptări reușite la limitarea ireparabilă a cunoașterii noastre, adaptări ce au prevalat asupra formelor alternative de ordine, pentru că s-au dovedit a fi metode mai eficiente de a lucra cu acea cunoaștere incompletă, dispersată, pe care soarta de neschimbat a omului ne-a rezervat-o.

Proporția în care discuțiile serioase au fost viciate de ambiguitatea unor termeni-cheie, pe care sîntem nevoiți să îi folosim permanent din lipsa unora mai preciși, mi s-a înfățișat în mod viu în cursul unei cercetări deocamdată incomplete asupra raporturilor dintre lege, legislație și libertate, cercetare în care am fost antrenat de oarecare vreme. În efortul de a ajunge la claritate, am fost silit să introduc distincții nete pentru care limba curentă nu are termeni consacrați sau ușor de înțeles. Scopul schiței ce urmează este acela de a demonstra importanța distincțiilor, pe care le-am considerat esențiale, și de a sugera termeni ce ne-ar ajuta să evităm confuziile.

## 1. Cosmos și taxis

Atingerea scopurilor omenești este posibilă doar pentru că noi recunoaștem lumea în care trăim ca fiind ordonată. Această ordine se concretizează în capacitatea noastră de a deprinde reguli – plecînd de la părți (spațiale și temporale) ale lumii pe care le cunoaștem – care ne dau posibilitatea să ne formăm anumite așteptări asupra altor părți. Iar noi anticipăm că aceste reguli au bune șanse de a fi confirmate de evenimente. Fără cunoașterea unei asemenea ordini în lumea în care trăim, acțiunea deliberată ar fi imposibilă.

Acest lucru se aplică atît mediului social, cît și celui fizic. Dar, în timp ce ordinea mediului fizic ne este dată independent de voința omenească, ordinea mediului nostru social este în parte, dar numai în parte, rezultatul proiectelor umane. Tentația de a privi *tot acest mediu* ca pe un produs al acțiunii omului este una dintre principalele surse de eroare. Intuiția că *nu*

*orice ordine care rezultă din interacțiunea acțiunilor omului este rezultatul proiectelor sale* reprezintă într-adevăr punctul de plecare al teoriei sociale. Totuși conotațiile antropomorfe ale termenului „ordine” sînt susceptibile să ascundă adevărul fundamental că toate eforturile deliberate de a crea o ordine socială prin aranjamente sau organizare (adică prin repartizarea de funcții și roluri specifice elementelor particulare) au loc în cadrul unei ordini spontane mai cuprinzătoare, care nu este rezultatul unor asemenea proiecte.

În timp ce avem la dispoziție termenii „aranjament” sau „organizare”; pentru a descrie o ordine *creată*, noi nu avem un cuvînt distinctiv pentru a descrie o ordine care s-a format *spontan*. Vechii greci au fost mai norocoși în această privință. Un aranjament produs în mod deliberat de către om, prin plasarea elementelor la locul lor sau prin atribuirea de roluri distinctiv, era numit de ei *taxis*, în timp ce o ordine care a existat sau s-a format independent de orice voință omenească dirijată către acest scop era numită *cosmos*. Cu toate că, în general, ei limitau acest din urmă termen la ordinea din natură, el pare la fel de potrivit și pentru orice ordine socială spontană, fiind folosit adesea în acest scop, deși niciodată sistematic<sup>1</sup>. Avantajul de a avea un termen neambiguu pentru a distinge asemenea tip de ordine creată trebuie să cîntărească mai greu decît ezitarea pe care o putem simți față de înzestrarea unei ordini sociale, care adesea nu ne place, cu un nume ce sugerează admirația și venerația cu care omul privește *cosmosul* naturii.

La fel stau lucrurile într-o oarecare măsură cu însuși termenul „ordine”. Deși este unul dintre cei mai vechi termeni ai teoriei politice, multă vreme n-a mai fost la modă. Dar el este indispensabil și, conform definiției pe care i-am dat-o – stare de lucruri în care ne putem forma cu succes așteptări și ipoteze despre viitor –, se referă la fapte obiective, nu la valori. Într-adevăr, prima diferență importantă dintre o ordine spontană sau *cosmos* și o organizare (un aranjament) sau *taxis* este aceea că, nefiind creat deliberat de către om, *cosmosul* nu are nici un scop<sup>2</sup>. Aceasta nu înseamnă că existența sa nu poate fi foarte folositoare în atingerea multor scopuri: existența unei astfel de ordini, nu doar în natură, dar și în societate, este de

- 
1. Spre exemplu, J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Allen & Unwin, New York, 1954, p. 67 unde vorbește despre A.A. Cournot și H. von Thunen ca fiind primii doi autori „care vizualizează interdependența generală a tuturor cantităților economice și necesitatea reprezentării acestui cosmos printr-un sistem de ecuații”.
  2. Singurul pasaj cunoscut mie, în care eroarea, de obicei doar implicită, conform căreia „ordinea presupune un scop”, este explicit enunțată în aceste cuvinte, aparînd (este semnificativ!) în scrierile lui Jeremy Bentham, „Un eseu despre tactica politică”, prima oară publicat în *Works*, Bowring, vol. II, p. 399.

fapt indispensabilă pentru urmărirea oricărui țel. Dar, ordinea din natură și anumite aspecte ale ordinii sociale nefiind create în mod deliberat de către om, nu se poate afirma că ele ar avea un scop, deși amîndouă pot fi utilizate de către oameni pentru scopuri diverse, divergente și chiar contradictorii.

În timp ce un *cosmos* sau o ordine spontană nu are nici un scop, orice *taxis* (aranjament, organizare) presupune un scop anume, iar oamenii ce alcătuiesc o astfel de organizare trebuie să servească acelorași scopuri. Un *cosmos* va rezulta din regularitățile de comportament ale elementelor pe care le cuprinde. El este în acest sens un sistem endogen, intrinsec sau, cum spun ciberneticienii, un sistem cu „auto-reglare” ori „auto-organizare”<sup>1</sup>. Un *taxis*, pe de altă parte, este determinat de către o forță activă aflată în afara ordinii respective, fiind, în același sens, un sistem exogen sau impus. Un astfel de factor extern poate induce formarea unei ordini spontane și prin impunerea unor regularități în răspunsurile date de elemente la ambianță, astfel încît se va forma o ordine spontană. O asemenea metodă indirectă de a asigura formarea unei ordini oferă avantaje importante față de metoda directă: ea poate fi aplicată în împrejurări în care nimeni nu cunoaște, în întregul lor, toți factorii ce ar putea afecta respectiva ordine. Nu este necesar nici ca regulile de comportament din interiorul unui *cosmos* să fie create deliberat: și ele *pot* apărea ca produs al creșterii spontane sau al evoluției.

Prin urmare, este important să se facă o distincție clară între spontaneitatea ordinii și originea spontană a regularităților din comportamentul elementelor ce o determină. O ordine spontană se poate fundamenta parțial pe regularități ce nu sînt spontane, ci impuse. Cu privire la scopurile politice, apare deci întrebarea dacă este preferabil să se asigure formarea ordinii printr-o strategie de abordare indirectă sau atribuind direct cîte un loc pentru fiecare element component și descriindu-i funcția în amănunt.

Acolo unde ne preocupă doar ordinele sociale alternative, primul corolar important al acestei distincții este acela că, într-un *cosmos*, cunoașterea

---

1. Ideea formării unor ordini spontane sau auto-determinate a fost, asemenea ideii de evoluție de care se leagă, dezvoltată de către științele sociale înainte de a fi adoptată de științele naturii, iar aici dezvoltată ca și cibernetică.

Biologii încep să vadă acest lucru. De exemplu, G. Hardin, *Nature and Man's Fate*, (1959), Mentor, New York, 1961, p. 54: „Dar mult înainte de ei [Claude Bernard, Clerk Maxwell, Walter B. Cannon sau Norbert Wiener], Adam Smith a utilizat la fel de clar ideea [ciberneticii]. «Mîna invizibilă» care reglementează prețurile este în mod clar această idee. Pe o piață liberă, spune Smith, prețurile sînt reglementate printr-un feedback negativ”.

faptelor și a scopurilor care vor călăuzi acțiunea individuală va fi cea aparținând indivizilor care acționează, în timp ce, într-un *taxis*, cunoașterea și scopurile celui ce organizează vor determina ordinea rezultantă. Cunoașterea ce poate fi utilizată într-o asemenea organizare va fi deci totdeauna mai limitată decât cea dintr-o ordine spontană, în care toate cunoștințele posedate de elementele componente pot fi luate în considerare în vederea formării ordinii, fără ca aceste cunoștințe să fie mai întâi transmise unui factor organizator central. Și, în timp ce complexitatea activităților care pot fi comandate ca *taxis* este în mod necesar limitată la ceea ce poate fi cunoscut factorului organizator, într-o ordine spontană nu există nici un fel de limite similare.

Folosirea deliberată a forțelor ordinii spontane (adică a regulilor de comportament individual care conduc la formarea unei ordini generale spontane) extinde astfel considerabil sfera și complexitatea acțiunilor ce pot fi integrate într-o singură ordine și, totodată, reduce puterea pe care cineva o poate exercita asupra ei, fără a o distruge. Regularitățile din comportamentul elementelor unui *cosmos* determină doar trăsăturile sale cele mai generale și mai abstracte. Caracteristicile de detaliu vor fi determinate de faptele și scopurile care călăuzesc acțiunile elementelor sale individuale, oricât de îngrădite ar fi ele, în interiorul unei anumite sfere permise de către reguli generale. În consecință, conținutul concret al unei astfel de ordini va fi totdeauna imprevizibil, cu toate că aceasta poate constitui singura metodă de a ajunge la o ordine de mare amploare. Trebuie să renunțăm la puterea de a modela manifestările ei particulare conform dorințele noastre. De exemplu, poziția pe care o va ocupa fiecare individ într-o asemenea ordine va fi în mare parte determinată de ceea ce nouă ni se va părea a fi un accident. Cu toate că un asemenea *cosmos* va servi într-o anumită măsură tuturor scopurilor umane, el nu va da nimănui puterea de a stabili cine va fi favorizat mai mult și cine mai puțin.

Pe de altă parte, într-un aranjament sau *taxis*, cel ce organizează poate încerca, în limitele sferei restrânse la care este posibil să se ajungă prin această metodă, să facă în așa fel încât rezultatele să se conformeze, în orice măsură dorește, preferințelor sale. Un *taxis* este în mod necesar proiectat pentru atingerea anumitor țeluri sau a anumitor ierarhii de țeluri. Și, în măsura în care cel ce organizează poate stăpîni informația despre mijloacele disponibile, precum și să controleze efectiv utilizarea lor, el poate fi în stare să facă în așa fel încât aranjamentul să corespundă dorințelor lui chiar și, într-o măsură considerabilă, la nivelul amănuntelor. De vreme ce scopurile *lui* vor guverna aranjamentul, el poate atribui orice evaluare



dorește fiecărui element al ordinii, plasîndu-l în așa fel încît să asigure corespondența dintre poziția lui și ceea ce el consideră a fi meritele lui.

Acolo unde chestiunea privește utilizarea unor resurse limitate cunoscute de către factorul organizator, pentru a atinge o ierarhie unitară de scopuri, metoda cea mai eficientă va fi cea a aranjamentului sau a organizării (*taxis*). Dar acolo unde sarcina implică utilizarea de cunoștințe dispersate între (și accesibile doar pentru) mii sau milioane de indivizi separați, utilizarea forțelor ordinii spontane (*cosmos*) va fi superioară. Și, ceea ce este mai important, oameni care au puține țeluri comune (sau nici unul), în special cei ce nu se cunosc sau nu știu nimic despre condițiile în care trăiesc ceilalți, vor fi capabili să alcătuiască o ordine spontană pașnică, cu beneficii reciproce, prin supunerea la aceleași reguli abstracte, în timp ce asemenea oameni nu pot alcătui o organizare decît supunîndu-se voinței concrete a cuiva anume. Pentru a alcătui un *cosmos* comun, ei trebuie să cadă de acord doar asupra unor reguli abstracte, în vreme ce, pentru a alcătui o organizare, ei trebuie sau să cadă de acord asupra (sau să fie constrînși să se supună) unei ierarhii comune de țeluri. Doar un *cosmos* poate astfel constitui o societate deschisă, în timp ce ordinea politică concepută ca organizare trebuie să rămînă închisă sau tribală.

## 2. Nomos și thesis

*Cosmos*-ului și, respectiv, *taxis*-ului le corespund două feluri distincte de reguli pe care elementele componente trebuie să le respecte pentru a se forma ordinea corespunzătoare. Pînă în prezent, limbilor europene moderne le lipsesc termeni care să exprime distincția respectivă în mod clar și neambiguu. Și, întrucît noi am ajuns să folosim cuvîntul „lege” sau echivalenții săi în mod ambiguu pentru ambele tipuri de reguli, vom propune din nou folosirea termenilor grecești care, cel puțin în practica uzuală clasică din Atena secolelor IV-V î. Hr., redau cu aproximație distincția cerută<sup>1</sup>.

- 
1. *Thesis* nu trebuie confundat cu *thesmos*, un termen grecesc pentru „lege”, mai vechi decît *nomos*, dar, cel puțin în vremurile clasice, însemnînd mai curînd legea fixată de un legiuitor decît regula impersonală de conduită. Prin contrast, *Thesis* înseamnă actul specific de stabilire a unui aranjament. Este semnificativ că vechii greci nu s-au putut decide nici o dată cu privire la chestiunea dacă opusul direct a ceea ce este determinat de natură (*physei*) ar fi ceea ce era determinat *nomo* sau ceea ce era determinat *thesei*.

Prin *nomos* vom descrie o regulă universală de comportament corect, aplicabilă unui număr necunoscut de cazuri din viitor și, în mod egal, tuturor persoanelor aflate în împrejurările obiective descrise de către regulă, indiferent de efectele pe care respectarea regulii le va produce într-o situație particulară. Asemenea reguli demarchează domeniile individuale apărute de reglementări, dând posibilitatea fiecărei persoane sau fiecărui grup organizat să știe ce mijloace poate utiliza în urmărirea scopurilor sale și, astfel, să prevină orice conflict între acțiunile diferitelor persoane.

Asemenea reguli sînt în general descrise drept „abstracte”, și ele sînt independente de scopurile individuale<sup>1</sup>. Ele conduc la formarea unei ordini spontane la fel de abstracte și de independente de scopuri, la un *cosmos*.

Prin contrast, vom folosi *thesis* pentru a desemna orice regulă ce se aplică numai anumitor persoane sau care se află în serviciul scopurilor celor ce conduc. Cu toate că asemenea reguli pot avea încă, în diferite grade, un caracter general, și se pot referi la o multitudine de cazuri particulare, ele se vor distanța imperceptibil de reguli (în sensul uzual) și se vor apropia de comenzile specifice. Ele sînt instrumentul necesar pentru a coordona o organizare sau un *taxis*.

Motivul pentru care o organizare trebuie să se poată bizui într-o oarecare măsură pe reguli și să nu fie dirijată prin comenzi specifice, este și motivul pentru care o ordine spontană poate obține rezultate pe care organizarea nu le poate atinge. Prin restrîngerea acțiunilor unor persoane exclusiv ca urmare a aplicării unor reguli generale, acestea pot utiliza informații pe care autoritatea nu le posedă. Agențiile cărora conducătorul unei anumite organizări le delegă anumite funcții se pot adapta la împrejurări

- 
1. Caracterul independent de scop al regulilor de conduită corectă a fost clar demonstrat de David Hume și dezvoltat mai sistematic de Immanuel Kant. Cf. David Hume, „An Enquiry concerning the Principles of Morals”, in *Essays, Moral, Political and Literary*, T.H. Green și C.H. Grose, Londra, 1875, vol. II, p. 273 : „beneficiul ce rezultă [din virtuțile sociale ale justiției și fidelității] nu sînt consecința fiecărui act individual singular, ci apar din întreaga schemă a sistemului la care contribuie întregul sau societatea în cea mai mare parte a ei. Pacea generală și ordinea însoțesc justiția sau abținerea generală de la [a atenta la] posesiunile altora. Dar atenția specială pentru dreptul particular al unui cetățean poate fi adesea, considerată în sine, sursa unor consecințe periculoase. Rezultatul unei acțiuni individuale este aici în multe cazuri opus în mod direct unui întreg sistem de acțiuni ; și primul poate fi extrem de dăunător în timp ce ultimul este avantajos în cel mai înalt grad”. Vezi de asemenea *Treatise on Human Nature* al lui Hume (ed. cit., vol. II, p. 318) : „Este evident că, dacă ar fi ca oamenii să-și reglementeze conduita din punctul de vedere al *interesului* particular, ei s-ar adînci într-o confuzie interminabilă”. Pentru I. Kant, vezi excelenta expunere din Mary Gregor, *Laws of Freedom*, Basil Blackwell, Oxford, 1963, în special pp. 38-42 și 81.

schimbătoare, cunoscute doar de ele. Prin urmare, comenzile autorității vor lua, în general, forma unor instrucțiuni, mai degrabă decît a unor ordine specifice.

În două privințe importante, totuși, regulile care îi guvernează pe membrii unei anumite organizări vor fi în mod necesar diferite de regulile pe care se bazează o ordine spontană : regulile pentru o organizare presupun repartizarea unor sarcini, obiective și funcții specifice unor persoane prin comenzi ; iar majoritatea regulilor unei organizări se vor adresa doar persoanelor încărcate cu anumite responsabilități individuale. Prin urmare, regulile unei organizări nu vor fi niciodată universale, în ce privește intenția lor de aplicare, și nici independente de scopurile urmărite, ci vor fi totdeauna subsidiare comenzilor prin care sînt atribuite rolurile și sînt prescrise sarcinile sau scopurile. Ele nu servesc formării spontane a unei ordini abstracte, în care fiecare individ trebuie să-și găsească locul și să-și poată construi propria sferă protejată. Scopurile și planurile generale ale organizării sau ale aranjamentului trebuie să fie determinate de către cel ce organizează.

Această diferență dintre elementele unui *nomos*, ca reguli universale de comportament, și elementele unui *thesis*, ca reguli de organizare, corespunde în linii mari distincției familiare dintre dreptul privat (inclusiv cel penal) și dreptul public (constituțional și administrativ). Există multă confuzie între cele două tipuri de reguli legale. Aceste confuzii sînt întreținute de termenii utilizați și de către teoriile pozitivismului legal, care induc în eroare (ele însele fiind consecința rolului dominant jucat de profesioniștii dreptului public în dezvoltarea jurisprudenței). Amîndouă reprezintă dreptul public ca fiind, într-un anume sens, primordial și, în același timp, singurul ce servește interesul public ; în timp ce dreptul privat este considerat nu doar ca fiind secundar și derivat din primul, ci și ca servind interesele individuale, nu pe cele generale. Cu toate acestea, exact opusul este mai aproape de adevăr. Dreptul public este un drept al organizării, al suprastructurii guvernării, suprastructură ridicată la început doar pentru a asigura impunerea dreptului privat. S-a spus pe bună dreptate că dreptul public trece, iar dreptul privat rămîne<sup>1</sup>. Orice schimbare a structurii de guvernămînt s-ar produce, structura de bază a societății, întemeiată pe reguli de conduită, rămîne. Prin urmare, guvernul își datorează autoritatea și poate pretinde loialitate cetățenilor săi doar dacă menține fundamentele acelei ordini spontane pe care se sprijină funcționarea vieții cotidiene a societății.

1. H. Huber, *Recht, Staat, und Gesellschaft*, Berna, 1954, p. 5 : „Staatsrecht vergeht, Privatrecht besteht”.

Credința în preeminența dreptului public este un rezultat al faptului că el a fost într-adevăr creat deliberat, pentru scopuri particulare, prin acte de voință, în timp ce dreptul privat este rezultatul unui proces evolutiv, nefiind niciodată inventat sau proiectat în ansamblul său de către cineva. Actul de legiferare a apărut în sfera dreptului public, în vreme ce, timp de milenii, în sfera dreptului privat dezvoltarea s-a produs printr-un proces de găsire a legilor, proces în care judecătorii și juriștii s-au străduit să formuleze articulat regulile ce guvernaseră deja perioade lungi de timp acțiunile oamenilor, precum și „simțul dreptății” care-i caracteriza.

Cu toate că trebuie să ne îndreptăm spre dreptul public pentru a descoperi ce reguli de conduită va impune în practică o organizare, dreptul privat nu-și datorează neapărat autoritatea dreptului public. Câtă vreme există o societate ordonată în mod spontan, dreptul public nu face decât să organizeze mecanismul necesar pentru buna funcționare a acelei ordini spontane mai cuprinzătoare. El determină un fel de suprastructură construită în primul rînd pentru apărarea ordinii spontane preexistente și pentru impunerea regulilor pe care aceasta se bazează.

E instructiv să ne reamintim că înțelegerea legii în sensul de *nomos* (adică de regulă abstractă ce nu se datorează dorinței anume a cuiva, aplicabilă în cazuri particulare indiferent de consecințe, o lege care poate fi „descoperită”, și nu creată pentru scopuri previzibile) a existat și s-a păstrat împreună cu idealul libertății individuale doar în state precum vechea Romă și Marea Britanie modernă, în care dezvoltarea dreptului privat se baza pe luarea ca model a unor precedente, și nu pe legiferare principială, adică ea se afla în mîinile judecătorilor și a juriștilor, nu a legislatorului. Atît înțelegerea legii ca *nomos* cît și idealul libertății individuale au dispărut rapid ori de cîte ori legea a ajuns să fie concepută ca un instrument în vederea atingerii scopurilor guvernării.

Ceea ce nu se înțelege de către toată lumea în această conexiune este faptul că, în calitatea sa de consecință necesară a unor proceduri ale dreptului care fac apel la modele, legea bazată pe un precedent trebuie să consistă exclusiv în reguli abstracte de conduită cu intenție universală, independente de orice scop, pe care judecătorii și juriștii încercă să le extragă din deciziile mai vechi. În cazul normelor stabilite de către legiuitor, nu există astfel de limitări intrinseci; iar acesta este, prin urmare, mai puțin susceptibil de a se supune unor astfel de limitări, ca o sarcină prioritară pentru el. Mult timp, înainte ca modificările în *nomos* să fie luate în considerare în mod serios, legiuitorii au fost aproape în exclusivitate preocupați de stabilirea regulilor organizării care călăuzea aparatul de guvernămînt. Înțelegerea tradițională a dreptului ca *nomos* stă la baza unor

idealuri precum cel al Domniei Legii, al Subordonării Guvernării față de Lege și al Separației Puterilor. În consecință, cînd corpurile reprezentative, inițial preocupate numai de problemele propriu-zise ale guvernării, cum ar fi impozitarea, încep să fie privite și ca surse ale *nomos*-ului (ale dreptului privat sau ale regulilor universale de comportament), acest concept tradițional este repede înlocuit de ideea că legea nu este nimic altceva decît voința unui legiutor autorizat cu privire la diversele chestiuni particulare<sup>1</sup>.

Puține lucruri relevă mai clar tendințele dominante ale vremii noastre decît o face înțelegerea faptului că pătrunderea progresivă a dreptului public și dizlocarea dreptului privat de către cel public reprezintă o parte a procesului de transformare a unei ordini sociale libere și spontane într-o organizare sau un *taxis*. Această transformare este rezultatul a doi factori care au guvernat dezvoltarea societății timp de mai bine de un secol : pe de o parte, înlocuirea progresive a regulilor de comportament individual corect (călăuzit de „dreptatea comutativă”) prin concepții privind „dreptatea socială” sau „distributivă” și, pe de altă parte, faptul că puterea de a stabili elemente ale *nomos*-ului (adică reguli de conduită corectă) a fost încredințată corpurilor însărcinate cu dirijarea guvernării. În mare măsură, tocmai această fuziune a celor două sarcini esențialmente diferite în mîinile acelorași adunări legislative este cea care a distrus aproape în întregime distincția dintre lege ca regulă generală de conduită și lege ca instrucțiune cu privire la ce trebuie să facă guvernarea în diverse situații particulare.

Telul socialismului, acela de distribuție justă a veniturilor, nu poate să nu conducă la o atare transformare a unei ordini spontane într-o organizare. Și asta întrucît numai într-o organizare, direcționată către o ierarhie comună de scopuri și în care indivizii trebuie să îndeplinească obligațiile ce le-au fost repartizate, se poate da un sens ideii de recompensă „justă”. Într-o ordine spontană, nimeni nu „alocă,” și nici măcar nu poate să prevadă rezultatele pe care le vor produce schimbările de împrejurări pentru persoane individuale sau grupuri, iar ea cunoaște dreptatea numai sub forma regulilor de conduită individuală corectă, dar nu cu privire la rezultate. O asemenea societate presupune, cu siguranță, credința că dreptatea, înțeleasă ca reguli de conduită corectă, nu este vorbă goală – dar „justiția socială” trebuie să

---

1. O descriere revelatoare a diferenței dintre legea cu care lucrează judecătorul și legea legislației moderne se găsește într-un eseu al distinsului jurist american (specialist în drept public) P.A. Freund, din R.B. Brandt (coord.), *Social Justice*, Basic Books, New York, 1962, p. 94 : „Judecătorul se adresează standardelor de consecvență, echivalență, predictibilitate, legislatorul distribuirii corecte, utilității sociale și distribuției echitabile”.

rămână o vorbă goală atît timp cît ordinea spontană nu s-a transformat complet într-o organizare totalitară, în care recompensele sînt date de către autorităţi pentru meritele cîştigate în îndeplinirea unor îndatoriri fixate de către autorităţile respective. Justiţia „socială” sau „distributivă” este o justiţie a organizării, dar ceva fără sens într-o ordine spontană.

### **3. O digresiune asupra regulilor articulate şi a celor nearticulate**

Deşi distincţia pe care o vom examina în cele ce urmează nu se situează pe exact acelaşi plan cu celelalte examinate aici, va fi oportun să inserăm cîteva observaţii privitoare la sensul în care folosim termenul „regulă”. Aşa cum a fost folosit, termenul acoperă două înţelesuri distincte, diferenţa dintre ele fiind adesea confundată cu (sau escamotată de) distincţia mai familiară dintre lege scrisă şi nescrisă sau dintre dreptul bazat pe precedent şi cel bazat pe legiferare. Chestiunea ce trebuie accentuată este că o regulă poate guverna efectiv acţiunea, în sensul că, dacă o cunoaştem, putem prevedea cum vor acţiona oamenii, fără ca ea să fie cunoscută în formă verbală celor ce acţionează. Oamenii pot „şti cum” să acţioneze, iar modul în care acţionează poate fi descris corect de o regulă articulată, fără ca ei să „ştie explicit că” regula este cutare şi cutare ; adică, nu este neapărat necesar ca ei să poată enunţa regula în cuvinte, pentru a fi capabili să i se conformeze în acţiunile lor sau să recunoască dacă alţii au făcut ori nu acest lucru.

Nu poate exista nici o îndoială că, atît în societăţile timpurii, cît şi de atunci încoace, multe dintre regulile ce se manifestă în decizii judiciare coerente nu sînt cunoscute nimănui ca formule verbale, şi chiar regulile cunoscute în formă articulată vor fi adesea doar eforturi imperfecte de a exprima în cuvinte principiile ce călăuzesc acţiunea şi care îşi găsesc expresia în aprobarea sau dezaprobarea acţiunilor altora. Ceea ce numim „simţul dreptăţii” nu este nimic altceva decît capacitatea de a acţiona în conformitate cu reguli nearticulate verbal, iar ceea ce este descris drept găsirea sau descoperirea dreptăţii constă în a încerca exprimarea în cuvinte a regulilor, deocamdată neformulate articulat, pe baza cărora se ia o decizie.

Această capacitate de a acţiona şi de a recunoaşte dacă alţii acţionează în acord cu legile nearticulate există probabil întotdeauna înainte de a se încerca formularea regulilor ; majoritatea regulilor articulate sînt încercări mai mult sau mai puţin reuşite de a pune în cuvinte temeiurile pe baza

căroră s-a acționat mai înainte și care vor continua să formeze baza de judecată a rezultatelor aplicării regulilor articulate.

Bineînțeles, o dată ce formulările specifice unor asemenea reguli de comportament au fost acceptate, ele vor deveni principalul mijloc de transmitere a unor astfel de reguli ; iar dezvoltările regulilor articulate și nearticulate se vor afla permanent în interacțiune. Pare totuși probabil că nici un sistem de reguli articulate nu poate exista sau nu poate fi pe deplin înțeles, fără un fundal de legi nearticulate din care oamenii se vor inspira atunci când se vor descoperi goluri în sistemul regulilor articulate.

Această influență dominantă a fundalului de reguli nearticulate explică de ce aplicarea regulilor generale la cazuri particulare va lua doar rareori forma unui silogism, căci numai regulile articulate pot servi drept premise explicite ale unui asemenea silogism. Concluziile deduse numai din regulile articulate nu vor fi tolerate, dacă intră în conflict cu concluziile la care conduc regulile deocamdată nearticulate. Corectitudinea se dezvoltă pe latura regulilor deja articulate pe deplin, regulile legii în sens strict, prin intermediul acestui proces familiar.

Există, în această privință, mult mai puține diferențe între legile nescrise sau dreptul cutumiar, care se transmite sub forma legilor articulate verbal, și legile scrise, decît există între regulile articulate și cele nearticulate. Multe dintre legile nescrise sau cutumiare pot fi deja articulate, în formule verbale transmise oral. Totuși, chiar dacă toate legile despre care se poate spune că sînt cunoscute în mod explicit au fost articulate, aceasta nu înseamnă neapărat că procesul de articulare a regulilor ce călăuzesc practic deciziile s-a încheiat deja.

#### 4. Opinie și voință, valori și scopuri

Ajungem acum la două distincții importante, pentru care termenii existenți sînt deosebit de nepotriviți și pentru care nici chiar greaca clasică nu ne-a furnizat expresii lesne inteligibile. Totuși, folosirea de către Rousseau, Hegel și urmașii lor pînă la T.H. Green a termenului „voință”, pentru ceea ce autorii vechi numeau „opinie”<sup>1</sup>, iar cei și mai vechi exprimau prin

---

1. Termenul „opinie” a fost utilizat în modul cel mai consecvent, în acest sens, de David Hume în *Essays*, loc. cit., vol. I, p. 125 : „Se mai poate spune și că, deși oamenii sînt în mare parte guvernați de interes, totuși interesul însuși și toate treburile umane sînt guvernate în întregime de *opinie*” ; și *ibidem*, p. 110 : „De

contrastul dintre „ratio” și „voluntas”, a fost probabil cea mai bogată în consecințe inovație terminologică din istoria gândirii politice.

Substituirea termenului „opinie” prin „voință” a fost produsul unui raționalism constructivist<sup>1</sup>, care își imagina că toate legile au fost mai degrabă inventate în vederea atingerii unor scopuri cunoscute, decât să fi fost articularea ori formularea îmbunătățită a unor practici ce predominaseră, deoarece produceau o ordine mai viabilă decât cele ce existau în mod curent între grupurile concurente.

În același timp, termenul „opinie” a devenit treptat tot mai dubios, pentru că el era pus în contrast cu cunoștințele de necontestat privind cauza și efectul și se confrunta cu o tendință crescândă de a elimina toate afirmațiile ce nu pot fi demonstrate. „Simpla opinie” a devenit una dintre țintele principale ale criticii raționaliste; „voința” părea să se refere la acțiuni raționale avînd un scop determinat, în timp ce „opinia” a ajuns să fie privită drept ceva tipic nesigur și nesusceptibil de o discuție rațională.

Totuși, ordinea unei societăți deschise și a tuturor civilizațiilor moderne se bazează în mare parte pe opiniile care au produs efectiv o astfel de ordine cu mult timp înainte ca oamenii să fi știut de ce întrețineau asemenea opinii; și, într-o mare măsură, se mai bazează încă pe acestea. Chiar atunci cînd oamenii au început să se întrebe cum pot fi îmbunătățite regulile de comportament respectate de ei, efectele pe care acestea le produceau și în lumina cărora acestea puteau fi revizuite erau doar vag înțelese. Dificultatea consta în faptul că orice încercare de a evalua o acțiune pe baza rezultatelor ei previzibile într-un caz anume este în opoziție directă cu funcția pe care o îndeplinesc opiniile despre permisibilitatea sau nepermisibilitatea unei anumite acțiuni în formarea unei ordini de ansamblu.

Capacitatea noastră de a sesiza aceste împrejurări este împiedicată mult de prejudecata raționalistă conform căreia comportamentul inteligent este

---

vreme ce forța e întotdeauna de partea celor guvernați, cei ce guvernează nu pot să se sprijine pe altceva decât pe opinie. Așadar guvernămîntul se fondează doar pe opinie; iar acest principiu se aplică și guvernărilor militare cele mai despotice, precum și celor foarte libere și populare”. Se pare că această utilizare a termenului „opinie” derivă din marile dezbateri politice ale secolului al XVII-lea; aceasta este cel puțin ceea ce sugerează un text din 1641, cu o gravură a lui Wenceslas Hollar, reprodusă pe frontispiciul volumului I al lui William Haller (coord.), *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1747*, Columbia University Press, New York, 1934, titrat cu fraza „Lumea este condusă și guvernată de opinie”.

1. Fundamentele carteziene ale gândirii lui Rousseau, în această privință, sînt în mod clar evidențiate în *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, P.U.F., Paris, 1948, de Robert Derathé.



guvernat în exclusivitate de către o cunoaștere a relațiilor dintre cauză și efect, și de credința, asociată acesteia, că „rațiunea” se manifestă doar prin deducțiile ce derivă dintr-o asemenea cunoaștere. Singurul fel de acțiune rațională recunoscut de raționalismul constructivist este acțiunea ghidată de considerații ca : „dacă vreau lucrul X, atunci trebuie să fac lucrul Y”. Acțiunea umană este însă de fapt ghidată tot atât de mult și de către reguli care o limitează la sfera acțiunilor permise – reguli ce împiedică în general anumite *feluri* de acțiuni, indiferent de rezultatele lor specifice previzibile. Capacitatea de a acționa cu succes în mediul nostru natural și social se bazează tot atât de mult pe o asemenea cunoaștere a ce *nu* trebuie să facem (de obicei, fără a conștientiza consecințele făptuirii acelor lucruri) cât și pe cunoașterea efectelor particulare a ceea ce facem. De fapt, cunoașterea pozitivă pe care o avem ne servește efectiv numai datorită regulilor care îngrădesc acțiunile noastre la acea sferă limitată în interiorul căreia sîntem capabili să prevedem consecințele relevante. Sîntem astfel împiedicați să depășim aceste limite. Teama de necunoscut și evitarea acțiunilor cu consecințe imprevizibile au o funcție tot atât de importantă de îndeplinit, făcînd acțiunile noastre „raționale”, adică reușite, ca și cunoașterea pozitivă<sup>1</sup>. Dacă termenul „rațiune” este limitat la cunoașterea faptelor pozitive și exclude cunoașterea lui „nu trebuie să”, o mare parte a regulilor care ghidează acțiunea omului, dînd indivizilor sau grupurilor posibilitatea să supraviețuiască în mediul în care trăiesc, sînt excluse din „rațiune”. Mult din experiența acumulată de specia umană va cădea dincolo de sfera a ceea ce este numit „rațiune”, dacă acest concept este în mod arbitrar limitat la o cunoaștere pozitivă a regulilor cauzei și efectului ce guvernează evenimentele particulare din mediul nostru.

Înainte revoluției raționaliste din secolele al XVI-lea și al XVII-lea însă, termenul „rațiune” includea și chiar dădea înțîietate cunoașterii regulilor potrivite de comportare. Cînd *ratio* a fost pus în contrast cu *voluntas*, cel dintîi se referea cu precădere la opinii despre permisibilitatea sau non-permisibilitatea felurilor de conduită pe care *voluntas* le indica drept mijloacele cele mai evidente de a ajunge la un anumit rezultat<sup>2</sup>. Ceea

1. Extinderea cunoașterii este datorată în mare parte persoanelor ce au depășit aceste limite, dar dintre aceia care au făcut-o mult mai mulți au pierit sau și-au pus în pericol semenii în loc să adauge la stocul comun de cunoaștere pozitivă.
2. John Locke, *Essays on the Law of Nature* (1676), W. von Leyden, Oxford, 1954, p. 111 : „prin Rațiune... nu cred că se înțelege aici facultatea intelectului de a forma succesiuni de gînduri și de a face demonstrații, ci anumite principii bine definite de acțiune din care apar toate virtuțile și tot ce este necesar pentru modelarea corectă a moralității... rațiunea nu atît stabilește și pronunță această lege a naturii, cît o caută și o descoperă... Nici nu este rațiunea atît creatoarea, cît interpreta acestei legi.”

ce era descris drept rațiune nu era, prin urmare, atât cunoașterea faptului că, în anumite circumstanțe, anumite acțiuni produc anumite rezultate, cât o capacitate de a evita acțiuni ale căror rezultate previzibile păreau dezirabile, dar erau susceptibile de a conduce la distrugerea ordinii pe care se bazau realizările speciei umane.

Sîntem familiarizați cu elementul crucial că ordinea de ansamblu a unei societăți în care sînt integrate acțiuni individuale rezultă nu din scopurile concrete pe care le urmăresc indivizii, ci din respectarea unor reguli ce limitează sfera acțiunilor lor. Nu contează de fapt, pentru formarea acestei ordini, care sînt scopurile concrete urmărite de indivizi; în multe cazuri ele pot fi complet absurde, dar atât timp cît indivizii își urmăresc scopurile în limitele fixate de acele reguli, ei pot contribui astfel la nevoile altora. Nu faptul că este dirijat către un scop, ci aspectul de a fi guvernate de reguli, propriu acțiunilor indivizilor, este cel care îi integrează pe aceștia în ordinea pe care se bazează civilizația<sup>1</sup>.

Descrierea conținutului unei reguli sau al unei legi care definește comportarea corectă, ca fiind expresia unei *voințe*<sup>2</sup> (populare sau de alt tip) este așadar complet greșită. Legiuitorii care aprobă textul unei legi ce articulează o regulă de conduită sau un specialist care decide formularea unei asemenea legi vor fi călăuziți de voința de a ajunge la un rezultat specific; dar forma specifică a cuvintelor respective nu reprezintă conținutul unei asemenea legi. „Voința” se referă întotdeauna la anumite acțiuni ce servesc anumite scopuri, iar această voință încetează de a se manifesta cînd acțiunea este realizată, iar scopul atins. Dar nimeni nu poate avea o *voință* în acest sens, privitor la ceea ce se va întîmpla într-un număr necunoscut de cazuri viitoare.

*Opiniile*, pe de altă parte, nu au un scop cunoscut celor ce le susțin – într-adevăr, am avea dreptate să suspectăm o opinie despre ce este bine sau rău, dacă am afla că ea este susținută cu un scop. Majoritatea persoanelor

- 
1. Distincția dintre ceea ce noi numim aici aspecte ale acțiunii cu „scop” și aspecte ale acțiunii „guverdate de reguli” este probabil aceeași cu distincția lui Max Weber dintre ceea ce numește *zweckrational* și *wertrational*. Dacă e așa, ar trebui totuși să fie clar că nici o acțiune nu ar putea fi ghidată numai de una sau cealaltă dintre aceste tipuri de considerații, ci că acele considerații privind eficacitatea mijloacelor, conform regulilor cauzei și efectului, vor fi în mod normal combinate cu considerații privind adecvarea lor din perspectiva regulilor normative despre permisivitatea acestor mijloace.
  2. Aceasta este o confuzie de care vechii greci erau apărați de limbajul lor, deoarece singurul cuvînt cu care puteau exprima ceea ce noi descriem ca act de a dori, *bouleuomai*, se referea clar doar la acțiuni particulare concrete. (M. Pohlenz, *Der Hellenische Mensch*, Göttingen, 1946, p. 210)

susțin opinii benefice, fără să aibă vreun motiv cunoscut de a le susține, exceptînd pe acela că ele reprezintă tradiții ale societății în care au crescut. *Opinia* despre ce e bine sau rău nu are așadar nimic de-a face cu *voința*, în sensul precis în care trebuie utilizat termenul dacă e să evităm confuziile. Cu toții știm prea bine că *voința* noastră poate intra adesea în conflict cu ceea ce credem că e bine, iar aceasta se aplică tot atît de bine unui grup de oameni ce țintesc la anumite scopuri, cît și fiecărui individ.

În timp ce un act de *voință* este întotdeauna determinat de un anumit *scop* (final) concret, iar starea de a voi încetează cînd scopul este atins, felul în care este urmărit scopul depinde și de *dispoziții* ce sînt proprietăți mai mult sau mai puțin permanente ale persoanei care acționează<sup>1</sup>. Aceste dispoziții sînt complexe de reguli interiorizate, care indică fie ce tipuri de acțiuni vor conduce la un anumit tip de rezultat, fie ce tipuri de acțiuni trebuie în general evitate. Nu e aici locul să intrăm într-o discuție despre structura ierarhică de mare complexitate a acestor sisteme de dispoziții ce guvernează gîndirea noastră, și care includ dispoziții de schimbarea dispozițiilor etc., precum și acelea care guvernează toate acțiunile unui anumit organism și altele la care se face apel doar în anumite împrejurări<sup>2</sup>.

Important e faptul că, printre dispozițiile ce vor guverna felul de a acționa al unui organism, vor exista întotdeauna, pe lîngă dispozițiile de a face acțiuni susceptibile de producerea unor rezultate specifice, și multe dispoziții negative, care exclud anumite tipuri de acțiuni. Aceste inhibiții împotriva unor tipuri de acțiuni susceptibile de a fi dăunătoare individului sau grupului se află probabil printre cele mai importante adaptări pe care trebuie să le posede toate organismele și, în special, toți indivizii ce trăiesc în grupuri, pentru ca viața lor să fie posibilă. „Tabu-urile” sînt tot atît de mult o bază necesară pentru existența de succes a unui animal social, ca și cunoașterea pozitivă a tipului de acțiune ce va produce un anumit rezultat.

- 
1. Cf. Cap. 3 din *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, University of Chicago Press, Londra și Chicago, 1976.
  2. Este greșeala fundamentală a utilitarianismului particularizant, aceea de a presupune că regulile de comportare corectă aspiră la scopuri concrete și trebuie să fie judecate pe baza acestora. Nu cunosc nici o exprimare mai clară a aceste greșeli fundamentale a raționalismului constructivist decît enunțarea lui Hastings Rashdall (*The Theory of Good and Evil*, Oxford University Press, 1928, vol. I, p. 148) că „toate judecățile morale sînt în ultimă instanță judecăți cu privire la valoarea scopurilor”. Exact asta *nu* sînt. Ele nu se referă la scopuri concrete, ci la tipuri de acțiuni sau, cu alte cuvinte, ele sînt judecăți despre mijloace bazate pe probabilitatea prezumată ca un tip de acțiune să producă efecte nedorite, dar sînt aplicabile, în majoritatea cazurilor, în ciuda ignoranței noastre cu privire la producerea sau neproducerea acestora.

Dacă e să facem sistematic distincția între *voința* dirijată către un anumit *scop* (final), care dispare când acest scop a fost atins, și *opinia* în sens de dispoziție permanentă sau durabilă către (sau împotriva) unor *tipuri* de comportament, va fi oportun să adoptăm și o denumire distinctă pentru scopurile generalizate către care sînt dirijate *opiniile*. Se sugerează că, printre termenii disponibili, cel care corespunde termenului *opinie* în același fel în care *scopul* îi corespunde *voinței* este termenul *valoare*<sup>1</sup>. Bineînțeles că el nu este utilizat în mod curent doar în acest sens îngust; sîntem apți să descriem importanța unui scop particular concret la valoarea sa. Cu toate acestea, cel puțin în forma sa la plural, *valori*, termenul pare să fie la fel de aproape de înțelesul adecvat ca orice alt termen disponibil.

Este deci oportun să descriem valorile ce pot călăuzi acțiunile unei persoane pe întreaga perioadă a vieții sale sub forma unor scopuri concrete, care determină acțiunile sale în anumite momente. Mai mult, valorile, în acest sens, sînt în mare măsură transmise pe cale culturală și vor călăuzi chiar acțiunea unor persoane ce nu sînt conștiente de ele. În vreme ce scopul, care în cea mai mare parte a timpului va face obiectul atenției conștiente, va fi rezultatul unor anumite împrejurări în care persoana respectivă se regăsește la orice moment. În sensul în care termenul „valoare” este cel mai larg folosit, cu siguranță că el nu se referă la anumite obiecte, persoane sau evenimente, ci la attribute pe care multe obiecte, persoane sau evenimente diferite le pot poseda la diferite momente de timp și în diferite locuri, și pe care, dacă ne străduim să le descriem, le vom descrie de obicei prin enunțarea unei reguli căreia i se conformează aceste obiecte, persoane sau acțiuni. Importanța unei valori se leagă de caracterul imperios al unei dorințe sau al unui anumit scop, în același fel în care universalul sau abstractul se leagă de particular sau concret.

Trebuie notat că aceste dispoziții mai mult sau mai puțin permanente, pe care le descriem ca *opinii despre valori*, sînt ceva foarte diferit de emoțiile cu care sînt uneori conectate. Emoțiile, ca și nevoile, sînt evocate de (și direcționate către) anumite obiecte concrete, ele dispărînd rapid o dată cu dispariția acestora. Ele sînt, spre deosebire de opinii și valori, dispoziții *temporare*, care vor călăuzi acțiunile ce privesc anumite lucruri, și nu un cadru ce controlează toate acțiunile. Ca și un anumit scop, o

1. Cf. W. Shakespeare, *Troilus și Cressida*, II, 2, 52:

*But value dwells not in particular will ;  
It holds its estimate and dignity  
As well wherein 'tis precious of itself  
As in the prizer.*

emoție poate să învingă constrîngerile unei opinii ce se referă nu la trăsăturile particulare ale unei situații, ci la cele abstracte și generale. În acest sens, opinia, fiind abstractă, este mai mult înrudită cu cunoașterea cauzei și a efectului și, prin urmare, merită să fie inclusă, o dată cu aceasta din urmă, printre părțile rațiunii.

Toate problemele morale, în cel mai larg sens al termenului, apar dintr-un conflict între cunoștința că se pot atinge anumite rezultate dezirabile pe o anumită cale și regulile care ne spun că anumite *feluri* de acțiuni trebuie evitate. Tocmai întinderea ignoranței noastre este cea care face necesar ca, în utilizarea cunoașterii, să ne limităm și să ne abținem de la multe acțiuni ale căror consecințe imprevizibile ne-ar putea plasa în afara singurei ordini în cadrul căreia lumea este acceptabil de sigură pentru noi. Numai mulțumită unor asemenea constrîngeri cunoașterea noastră restrînsă asupra faptelor pozitive ne servește ca ghid demn de încredere pe acea mare de ignoranță pe care plutim. Acțiunile unei persoane care ar insista să fie călăuzită doar de către rezultate calculabile și ar refuza să respecte opiniile despre ceea ce este prudent sau permis, se vor dovedi curînd lipsite de succes și, în acest sens, iraționale în cel mai înalt grad.

Înțelesul acestei distincții a fost grav încetșat de către cuvintele aflate la dispoziția noastră. Dar el este de o importanță fundamentală, pentru că posibilitatea consensului necesar și, prin urmare, a unei existențe pașnice a ordinii unei Societăți Deschise, depinde de el. Gîndirea noastră și vocabularul nostru sînt încă determinate în mare parte de problemele și nevoile grupului mic, preocupat de scopuri precise cunoscute tuturor membrilor săi. Confuzia și răul cauzate de aplicarea acestor concepții la problemele Societății Deschise sînt imense. Acestea au fost perpetuate mai ales prin dominația tribalismului platonice în filosofia morală, tribalism care, în timpurile moderne, a primit un sprijin puternic mai ales din partea preferinței celor angajați în cercetări empirice pentru problemele grupurilor mici, observabile și tangibile, și din partea dezgustului lor pentru ordinea mai largă, intangibilă, a cosmosului social – o ordine ce poate fi reconstruită doar mental, dar niciodată percepută intuitiv sau observată ca întreg.

Posibilitatea unei Societăți Deschise depinde de faptul că membrii ei dețin opinii, reguli și valori comune, iar existența sa devine imposibilă dacă insistăm să avem o voință comună care dă comenzi membrilor săi, comenzi ce îi direcționează către anumite scopuri. Cu cît sînt mai mari grupurile în care noi sperăm să trăim în pace, cu atît mai mult valorile comune implementate trebuie limitate la reguli abstracte sau generale de comportament. Membrii unei Societăți Deschise au și pot avea în comun doar *opinii* asupra valorilor, dar *nu* o *voință* cu privire la scopurile concrete.

În consecință, posibilitatea unei ordini de pace bazate pe consens, mai ales într-o democrație, se sprijină pe faptul că întreaga coerciție este limitată la implementarea unor reguli abstracte de comportament.

## 5. Nomocrație și teleocrație

Primele două dintre distincțiile pe care le-am trasat (în secțiunile 1 și 2) au fost combinate în mod util de către profesorul Michael Oakeshott în două concepte: *nomocrație* și *teleocrație*<sup>1</sup>, care acum nu mai au nevoie de alte explicații. O *nomocrație* corespunde termenului nostru de *cosmos*, bazat în întregime pe reguli generale (sau *nomoi*), în timp ce o *teleocrație* corespunde unui *taxis* (aranjament sau organizare), direcționată către anumite scopuri (sau *teloî*). Pentru prima, „binele public” sau „buna-stare generală” constau doar în conservarea acelei ordini abstracte și independente față de scopuri, care este asigurată de respectarea regulilor abstracte de comportament corect: acel „interes public care nu e altceva decât corectitudinea comună tuturor și dreptatea ce exclude toate parti-pris-urile sau interesele particulare, [interes public care poate fi numit] imperiul legilor, și nu al oamenilor”<sup>2</sup>. Pentru teleocrație, pe de altă parte, binele comun constă într-o sumă de interese particulare, adică în suma rezultatelor concrete previzibile afectând anumiți oameni sau anumite grupuri. Tocmai această din urmă concepție a părut mai acceptabilă naivului raționalism constructivist, al cărui criteriu de raționalitate este o ordine recognoscibilă și concretă servind unor scopuri particulare cunoscute. O asemenea ordine teleocratică este însă incompatibilă cu dezvoltarea unei Societăți Deschise, care cuprinde numeroși oameni ce nu au în comun scopuri concrete cunoscute; iar încercarea de a o impune asupra ordinii crescute organic sau a *nomocrației* ne duce înapoi de la o Societate Deschisă către Societatea Tribală a grupului mic. Și, de vreme ce toate concepțiile despre „merit” conform cărora este necesar ca indivizii să fie „recompensați”, trebuie să derive din scopuri particulare și concrete către care sînt dirijate eforturile comune ale unui grup, toate eforturile către o justiție „distributivă” sau

- 
1. Din cîte știu eu, acești termeni au fost utilizați de profesorul Oakeshott doar în cursurile sale orale, și nu într-o operă publicată. Din motive ce vor deveni limpezi în secțiunea a șaptea, aș fi preferat să utilizez termenul *nomarchy* mai degrabă decît *nomocracy*, dacă primul nu se confunda prea ușor cu „monarchy”.
  2. James Harrington, *The Prerogative of Popular Government* (1658), in *The Oceana and His Other Works*, J. Toland, Londra, 1771, p. 224.

„socială” trebuie să conducă către o înlocuire a nomocrației de către o teleocrație, și astfel către o întoarcere de la o Societate Deschisă la o Societate Tribală.

## 6. Catalaxie și economie

Cazul în care utilizarea aceluiași termen pentru două tipuri diferite de ordine a cauzat multă confuzie, și încă induce în mod constant în eroare chiar pe unii gânditori serioși, este probabil acela al folosirii cuvîntului „economie”, atît pentru aranjamentul deliberat sau organizarea resurselor în serviciul unei ierarhii unitare de scopuri, cum este aceea a unei gospodării casnice, a unei întreprinderi sau a oricărei alte organizații, inclusiv guvernul, cît și pentru structura multor economii interconectate de acel tip pe care îl numim social sau național sau „economie mondială” și, adesea, pur și simplu „economie”. Structura ordonată pe care o produce piața este însă nu o organizare, ci o ordine spontană, sau un cosmos, și ea este, din acest motiv fundamental, diferită de aranjamentul sau organizarea numită la origini și în mod corect economie<sup>1</sup>.

Credința, datorată în mare parte utilizării aceluiași termen pentru ambele realități, conform căreia ordinea de piață ar trebui făcută să se comporte ca și cum ar fi o economie propriu-zisă, și că performanțele sale pot și trebuie să fie judecate pe baza aceluiași criterii, a devenit sursa atîtor erori încît pare necesar să se adopte un nou termen tehnic care să descrie ordinea pieței formate spontan. Prin analogie cu termenul *catalactică*, care a fost deseori propus în locul termenului „economie” ca nume al teoriei despre ordinea de piață, am putea descrie acea ordine ca pe o *catalaxie*. Ambele expresii derivă din verbul grecesc *katallatein* (sau *katallassein*) care (este

---

1. Găsesc acum întru cîtva greșită definiția științei economice ca „studiul folosirii mijloacelor ce nu se găsesc în cantitate suficientă pentru atingerea anumitor scopuri date”, care a fost așa bine expusă de lordul Robbins și pe care ar fi trebuit să o apăr de multă vreme. Mi se pare potrivită doar acelei părți preliminară a catalacticii care constă în studiul celor numite uneori „economii simple” și cărora le este dedicată exclusiv opera economică a lui Aristotel: studiul aranjamentelor dintr-o singură gospodărie sau firmă, uneori descrise drept calcule economice sau logica simplă a alegerii. (Ceea ce azi se numește „economie”, dar ar fi mai bine să fie descrisă drept catalactică, Aristotel numea *chrematistike* sau știința bogăției.) Motivul pentru care definiția larg acceptată a lui Robbins mi se pare acum eronată este că scopurile pe care le servește o *catalaxie* nu sînt *date* în totalitate cuiva, nu sînt cunoscute nici unui participant la acest proces, și nici unui om de știință care îl studiază.

semnificativ!) înseamnă nu doar „a schimba”, ci și „a primi într-o comunitate” și „a transforma un inamic într-un prieten”<sup>1</sup>.

Scopul principal al acestui neologism este de a scoate în evidență că o *catalaxie* nu trebuie și nici nu poate servi unei anumite ierarhii de scopuri concrete și, prin urmare, că performanțele ei nu pot fi judecate în termenii unei sume de rezultate particulare. Și totuși, toate scopurile socialismului, toate încercările de a implementa justiția „socială” sau „distributivă”, și întreaga așa-numită „economie a bunăstării” au fost direcționate către transformarea *cosmos*-ului ordinii spontane a pieței într-un aranjament sau *taxis* ori a *catalaxiei* într-o economie propriu-zisă. Credința că acea *catalaxie* s-ar cuveni să fie făcută să se comporte ca o economie pare multor economiști atât de evidentă și de necontestat, încât nu examinează niciodată validitatea ei. Ei o tratează ca pe o presuposiție mai presus de orice dispută a examinării raționale a dezirabilității oricărei ordini, o asumție fără de care nu este posibilă nici o judecată asupra oportunității sau a valorii instituțiilor alternative.

Credința că eficiența ordinii de piață poate fi judecată doar în termenii gradului de performanță al unei ierarhii cunoscute de scopuri particulare este totuși complet greșită. Într-adevăr, cum aceste scopuri sînt în totalitatea lor necunoscute pentru oameni, orice discuție în acești termeni este absolut lipsită de sens. Procedura de descoperire pe care o numim competiție aspiră la cea mai apropiată abordare, pe care o putem atinge prin orice mijloc cunoscut nouă, îndreptată către un scop mai modest care este, cu toate acestea, deosebit de important: și anume, o stare de lucruri în care totul se produce cu cele mai mici costuri posibile. Aceasta înseamnă că din combinația specifică de mărfuri și servicii care vor fi produse se va asigura mai mult decît s-ar putea asigura prin orice alte mijloace cunoscute; și, ca urmare, cu toate că partea din acel produs care revine diferitelor persoane rămîne să fie determinată de circumstanțe pe care nimeni nu le poate prevedea și, în acest sens, de „accidente”, fiecare va avea ca parte cîștigată în cadrul jocului (care este într-o anumită măsură un joc de îndemînare și într-o altă măsură un joc de noroc) echivalentul real maxim ce poate fi asigurat.

Utilizarea forțelor ordonatoare spontane ale pieței pentru atingerea acestui tip de optim și lăsarea determinării părții relative de cîștig a diferitelor persoane la cheremul a ceea ce pare accidental sînt inseparabile. Numai datorită faptului că piața îl face pe fiecare individ să-și utilizeze cunoașterea

1. Vezi H.G. Liddell și R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, ediție nouă, Clarendon Press, Oxford, 1940, *Katallasso*.



sa unică asupra oportunităților și posibilităților adecvate scopurilor sale se poate realiza o ordine globală care folosește în totalitate cunoașterea dispersată ce nu este accesibilă, în întregul ei, nimănui. „Maximizarea” produsului total în sensul de mai sus și distribuirea sa de către piață nu pot fi separate, pentru că tocmai prin determinarea prețurilor factorilor de producție se realizează ordinea globală a pieței. Dacă veniturile nu sînt determinate de prețurile factorilor în cadrul producției finale, atunci producția finală nu poate fi maximizată în raport cu preferințele fiecăruia.

Aceasta nu împiedică, bineînțeles, ca în afara pieței guvernarea să poată utiliza mijloace distincte aflate la dispoziția sa pentru a ajuta oameni care, dintr-un motiv sau altul, nu pot cîștiga pe piață un venit minim. O societate ce se bazează pe ordinea de piață pentru o utilizare eficientă a resurselor sale este susceptibilă să ajungă curînd la un nivel înalt de bogăție, ce face posibil ca minimul să fie la un nivel adecvat. Dar acesta nu trebuie realizat prin manipularea ordinii spontane într-o astfel de manieră încît venitul cîștigat pe piață să se conformeze unui anumit ideal de „dreptate distributivă”. Asemenea eforturi vor reduce totalul din care putem toți primi o parte.

## 7. Demarhie și democrație

Cele de mai sus nu epuizează, din păcate, neologismele care par necesare pentru a scăpa de confuzia ce domină ideile politice curente. Un alt exemplu de confuzie lingvistică dominantă este utilizarea aproape universală a termenului „democrație” pentru un anumit tip de democrație care nu este deloc consecința necesară a idealului descris la început prin acest nume. Într-adevăr, încă Aristotel s-a întrebat dacă această formă ar trebui să fie numită „democrație”<sup>1</sup>. Atracția idealului originar a fost transferată acelei forme particulare de democrație care domină acum peste tot, cu toate că aceasta este foarte departe de a corespunde cu ceea ce intenționa concepția originară.

---

1. Aristotel, *Politica*, IV 4, I, 292 a, Loeb, ediția Rackham, Cambridge și Londra, 1950, p. 203 : „Și pare o critică rezonabilă să spunem că o astfel de democrație nu este deloc o Constituție ; acolo unde nu domnește legea nu există Constituție, căci s-ar cuveni ca legea să guverneze toate lucrurile, în timp ce magistrații controlează chestiunile particulare, și numai aceasta ar fi o guvernare constituțională ; dacă democrația este într-adevăr una dintre formele Constituției, este vădit că o organizare de acest fel, în care toate lucrurile sînt administrate prin rezoluții ale adunării, nu este nici măcar o democrație în sensul propriu-zis, pentru că este imposibil ca o rezoluție votată să fie regulă universală”.

Inițial, termenul „democrație” nu însemna decît aceea că puterea ultimă, indiferent în ce ar consta ea, trebuie să fie în mîinile majorității poporului sau a reprezentanților săi. *Dar el nu spunea nimic despre întinderea acelei puteri.* Se sugerează adesea greșit că orice putere ultimă trebuie să fie nelimitată. Din cerința că *opinia* majorității trebuie să prevaleze nu decurge nicidecum că *voința* celor în cauză cu privire la anumite probleme particulare ar trebui să fie nelimitată. Într-adevăr, teoria clasică a separării puterilor presupune ca „legislativul”, care trebuia să fie în mîinile unei adunări a reprezentanților, să se ocupe doar de votarea „legilor” (care se presupunea că diferă, prin proprietăți intrinseci, de comenzile specifice), iar acele decizii specifice nu deveneau legi (în sensul de *nomoi*) doar pentru că proveneau de la „legislativ”. Fără această distincție, ideea că separarea puterilor implică atribuirea de funcții specifice unor organe diferite ar fi fost fără sens și realmente circulară<sup>1</sup>.

Dacă legislativul poate face doar legi noi și nimic altceva decît legi, faptul că o anumite decizie a acestui organ este lege validă trebuie să fie determinabil pe baza unei proprietăți recognoscibile a acelei decizii. Sursa sa, singură, nu constituie un criteriu suficient de validitate.

Nu e nici o îndoială că ceea ce marii teoreticieni ai guvernării reprezentative și ai constituționalismului liberal înțelegeau prin lege, atunci cînd cereau o separare a puterilor, era ceea ce noi am numit *nomos*. Faptul că ei și-au compromis propriile scopuri, încredințînd acelorași adunări ale reprezentanților și sarcina de a face legi în alt sens, anume acela de reguli de organizare ce determină structura și conduita guvernării, e o altă poveste, pe care nu o putem urmări acum. Și nici nu putem examina mai departe consecința inevitabilă a unui aranjament instituțional sub auspiciile căruia un legislativ care nu se limitează la elaborarea de reguli universale de comportament corect ajunge să fie condus de interese organizate la folosirea puterii sale de „legiferare”, pentru a servi unor scopuri private specifice. Tot ceea ce ne preocupă aici este faptul că nu e necesar ca autoritatea supremă să posede acest tip de putere. Pentru a limita puterea *nu* se cere existența unei alte puteri. Dacă toate puterile se bazează pe *opinie*, iar opinia nu recunoaște nici o altă putere ultimă decît cea care își demonstrează atașamentul față de dreptatea propriilor acțiuni *prin supunerea sa la reguli universale* (a căror aplicare la cazuri particulare ea însăși nu o poate controla), atunci puterea supremă își pierde autoritatea de îndată ce depășește aceste limite.

---

1. Cf. ceea ce s-a spus mai sus în „*Nomos și Thesis*” asupra diferenței dintre dreptul privat și cel public; cu privire la ceea ce urmează, vezi și importanta operă a lui M.J.C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford University Press, Oxford, 1967.

Astfel, puterea supremă nu trebuie să fie o putere nelimitată – poate fi o putere care își pierde sprijinul indispensabil al opiniei de îndată ce pronunță ceva ce nu posedă caracterul substanțial de *nomos*, în sensul unei reguli universale de comportament corect. Așa cum papa, în doctrina romano-catolică, este considerat infailibil doar *dum ex cathedra loquitur*, adică atît timp cît expune dogma, și nu în deciziile sale asupra unor chestiuni particulare, un legislativ poate fi suprem doar cînd își exercită capacitatea de a legifera în sensul strict de a enunța *nomos*-ul valid. Și el poate fi limitat, deoarece există teste obiective (oricît de dificilă ar fi aplicarea lor la cazuri particulare) prin care instanțe independente și imparțiale, nepreocupate de nici un țel particular al guvernării, pot decide dacă ceea ce hotărăște legislativul are sau nu atributul de *nomos* și deci este o lege cu valoare constrîngătoare. Este nevoie doar de o curte judecătorească ce poate spune dacă actele legislativului au sau nu anumite proprietăți formale pe care orice lege validă trebuie să le posedă. Dar această curte nu trebuie să aibă nici o putere pozitivă de a emite vreo comandă.

Prin majoritatea reprezentanților adunării se poate astfel foarte bine constitui puterea *supremă*, fără ca acesta să posedă totuși o putere *nelimitată*. Dacă puterea adunării este limitată la a acționa (ca să reînviem un alt termen grecesc atractiv atît pentru teoreticienii englezi ai democrației din secolul XVII, cît și pentru John Stuart Mill)<sup>26</sup> ca *nomothetae* sau ca fondator de *nomos*, fără puterea de a da anumite comenzi, nici un privilegiu sau discriminare în favoarea unor grupuri particulare pe care ar încerca să le înzestreze cu putere de lege nu ar avea forță de lege. Acest tip de putere pur și simplu nu ar exista, pentru că oricine ar exercita puterea supremă ar trebui să dovedească legitimitatea actelor sale, angajîndu-se să producă doar reguli universale.

Dacă dorim stabilirea democratică nu doar a regulilor coercitive care constrîng cetățeanul la fel cum constrîng și guvernul, ci și pe aceea a administrării aparatului de guvernămînt, avem nevoie de un corp alcătuit din reprezentanți pentru a face acest lucru. Dar acest corp nu trebuie să fie *același* cu cel ce stabilește *nomos*-ul. El trebuie să se afle, el însuși, *sub* jurisdicția *nomos*-ului stabilit de alt corp format din reprezentanți, care va determina limitele de putere pe care cel dintîi nu trebuie să le modifice. Un asemenea corp reprezentativ guvernamental sau director (dar în sens strict, *nu* legislativ) ar trebui într-adevăr să se preocupe de chestiuni legate de *voința* majorității (adică de realizarea unor scopuri concrete anume) în

---

26. Cf. Philip Hunter, *A Treatise on Monarchy*, Londra, 1643, p. 5 și John Stuart Mill, *On Liberty and Considerations of Representative Government*, R.B. McCallum, Oxford, 1946, p. 171.

urmărirea căroră ar urma să fie folosită puterea guvernamentală. El nu se va ocupa de chestiuni privind *opinia* asupra a ce e bine sau rău. Se va consacra satisfacerii unor nevoi previzibile concrete, prin utilizarea unor resurse separate puse de o parte în acest scop.

Părinții constituționalismului liberal aveau cu siguranță dreptate când considerau că în adunările supreme (preocupate de ceea ce ei apreciau drept legislația propriu-zisă, adică de stabilirea *nomos*-ului), acele coaliții de interese organizate pe care le numeau facțiuni și pe care noi le numim partide nu își au locul. Partidele sînt într-adevăr preocupate de chestiuni de *voință* concretă, de satisfacerea intereselor particulare ale celor care s-au combinat pentru a le forma, dar legislația propriu-zisă ar trebui să exprime *opinia* și deci să nu fie plasată în mîinile unor reprezentanți ai interesului particular, ci în mîinile unui eșantion reprezentativ al opiniei dominante, ale unor persoane ce trebuie puse la adăpost de orice presiuni exercitate de interesele particulare.

În altă parte am sugerat<sup>1</sup> o metodă pentru alegerea unui astfel de organ reprezentativ care l-ar face independent de partidele organizate, deși acestea ar rămîne totuși necesare pentru acțiunea democratică efectivă a guvernării propriu-zise. Ea necesită alegerea membrilor pe perioade lungi, după care aceștia nu ar mai fi eligibili. Spre a-i face totuși reprezentativi pentru *opinia* curentă, s-ar putea utiliza reprezentarea pe bază de grupe de vîrstă: fiecare generație alegînd o dată în viață, să zicem la 40 de ani, reprezentanți care să servească timp de 15 ani și asigurați apoi cu un loc de muncă, bunăoară ca judecători civili. Adunarea legislativă ar fi atunci compusă din bărbați și femei între 40 și 55 ani (și deci cu o medie probabilă de vîrstă ceva mai mică decît cea a reprezentanților din adunările existente!) aleși de contemporanii lor după ce au avut posibilitatea să-și dovedească calitățile în viața obișnuită, și căroră li se cere, o dată cu alegerea, să-și abandoneze ocupațiile particulare în favoarea unei poziții onorifice pentru tot restul vieții lor active.

Un asemenea sistem de alegere de către contemporani (care de obicei sînt cei mai buni judecători ai calităților personale) va fi mai aproape de a realiza idealul teoreticienilor politicii, acela al unui senat al oamenilor înțelepți și onorabili, decît orice sistem încercat pînă acum. Restrîngerea puterii unui asemenea corp la legiferarea propriu-zisă ar face posibilă pentru prima oară separarea reală a puterilor, care nu a existat încă niciodată, și, o dată cu ea, o adevărată guvernare subordonată legii și o

1. Foarte recent, în cele două eseuri retipărite în volumul ce a cuprins și lucrarea de față.

adevărată supremație a legii. Adunarea conducătoare, pe de altă parte, supusă legii stabilite de primul corp și preocupată de furnizarea anumitor servicii, poate foarte bine să fie aleasă în continuare conform demarcațiilor de partid existente.

O asemenea schimbare în aranjamentele constituționale existente presupune ca noi să abandonăm în sfârșit iluzia că gardienii inventați cu greu cîndva pentru a preveni abuzul de putere al guvernării nu ar mai fi necesari îndată ce puterea ar fi așezată în mâinile majorității poporului. Nu există nici un motiv pentru a ne aștepta ca un guvern democratic omnipotent să servească totdeauna mai degrabă interesele generale decît pe cele particulare. Guvernul democratic apt să aducă beneficii unor grupuri particulare este menit să fie dominat de coaliții de interese organizate, mai curînd decît să servească interesului general în sensul clasic de „corectitudine și dreptate pentru toți, excluzînd toate interesele parțiale sau private”.

Este foarte regretabil că acest cuvînt, democrație, a ajuns indisolubil legat de concepția puterii nelimitate a majorității în chestiuni particulare<sup>1</sup>. Dar, dacă așa stau lucrurile, avem nevoie de un nou cuvînt care să desemneze idealul originar pe care îl exprima democrația, idealul domniei *opinie* populare asupra a ceea ce e drept, dar nu al unei *voințe* populare cu privire la orice măsuri concrete ar părea de dorit unei coaliții de interese organizate ce guvernează în acel moment. Dacă democrația și guvernarea limitată au devenit concepții ireconciliabile, trebuie să găsim un nou cuvînt pentru ceea ce odată putea să se numească democrație limitată. Vrem ca *opinia* aparținînd *demos*-ului să fie ultima autoritate, dar nu să permitem puterii brute a majorității, *kratos*-ului, să exercite violența, fără nici o lege, asupra indivizilor. Majoritatea trebuie atunci să *guverneze* (*archein*) prin „stabilirea unor *legi durabile*, promulgate și cunoscute de popor, nu pe baza unor decrete ocazionale”<sup>2</sup>. Ar trebui poate să descriem o astfel de ordine politică legînd *demos* cu *archein* și să numim *demarhie* o asemenea guvernare limitată, în care opinia, dar nu voința particulară a poporului este cea mai înaltă autoritate. Schema specifică examinată mai sus a fost menită să sugereze o cale posibilă de a asigura o astfel de *demarhie*.

- 
1. Cf. R. Wollheim, „A Paradox in the Theory of Democracy”, in P. Laslett și W.G. Runciman (coord.), *Philosophy, Politics and Society*, seria a doua, Basic Blackwell, Londra, 1962, p. 72: „Concepția modernă despre democrație este cea a unei forme de guvernare în care nu există restricții impuse forului care guvernează”.
  2. John Locke, *Second Treatise on Government*, secțiunea 131, P. Laslett, Cambridge, 1960, p. 371. [Vezi și ediția românească, *Al doilea tratat despre guvernare*, Nemira, București, 1999, par. 131. (n.trad.)]

Dacă se insistă că democrația trebuie să fie guvernare nelimitată, eu, într-adevăr, *nu* cred în democrație, dar sînt și voi rămîne un absolut convins *demarhist* în sensul arătat. Dacă putem ca, printr-o astfel de schimbare a denumirilor, să ne eliberăm de erorile care, din nefericire, au ajuns să fie strîns asociate cu concepția despre democrație, ar trebui să reușim să evităm pericolele care au bîntuit democrația de la începuturile ei și au condus mereu la distrugerea ei. Aceasta este problema care a apărut într-un memorabil episod pe care ni l-a povestit Xenofon, atunci cînd Adunarea Ateniană a vrut să voteze pedeapsa anumitor indivizi și un număr mare de membri au tipat că este monstruos ca poporul să fie împiedicat să facă ce vrea...<sup>1</sup>

Apoi Prytaneii, loviți de teamă, au hotărît să pună întrebarea, toți mai puțin Socrate, fiul lui Sofroniscus: iar el a spus că în nici un caz nu va acționa altfel decît în acord cu legea.

*Traducere de Adrian-Paul Iliescu*

---

1. Xenofon, *Hellenica*, I, VII, 15, Loeb, editat de C.L. Brownson, Cambridge și Londra, 1918, p. 73.

# ERORILE CONSTRUCTIVISMULUI<sup>1</sup>

## 1

Mi s-a părut necesar să introduc termenul „constructivism” ca nume specific pentru un fel de a gândi care, în trecut, a fost descris adesea drept „raționalism”<sup>2</sup>. Ideea de bază a acestui constructivism poate fi probabil exprimată în modul cel mai simplu printr-o formulă care sună cât se poate de nevinovat, și anume că, întrucît omul și-a creat el însuși instituțiile ce alcătuiesc societatea și civilizația, el trebuie să fie capabil să le și modifice după cum dorește, pentru a-și satisface dorințele sau voința. Sînt aproape cincizeci de ani de cînd am auzit prima dată această formulă și am fost foarte impresionat de ea<sup>3</sup>.

La prima vedere, expresia curentă că omul „a creat” propria civilizație și instituțiile ei poate apărea banală și inofensivă. Dar, pe măsură ce sensul ei este extins, pentru a spune că omul a putut face acest lucru deoarece era înzestrat cu rațiune, implicațiile sale devin tot mai discutabile. Omul nu a posedat rațiune înainte de apariția civilizației. Cele două au evoluat împreună. Nu avem decît să luăm în considerare limbajul, despre care nimeni nu mai crede azi că ar fi fost „inventat” de o ființă rațională, pentru a constata că rațiunea și civilizația se dezvoltă într-o permanentă interacțiune

- 
1. Conferință inaugurală ținută la 27 ianuarie 1970, cu prilejul ocupării unei catedre de profesor invitat la Universitatea Paris-Londra din Salzburg, și publicată inițial sub titlul *Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde*, München, 1970, retipărită la Tübingen în 1975. Primele două paragrafe care se refereau exclusiv la chestiuni locale au fost eliminate din această traducere. [Versiune românească realizată după textul intitulat *The Errors of Constructivism*, din volumul *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1978, pp. 3-22 – n.trad.]
  2. Vezi conferința mea din 1964, ținută la Tokyo, despre *Feluri de raționalism (Kinds of Rationalism)* în *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, University of Chicago Press, Londra și Chicago, 1967.
  3. Într-o conferință ținută de W.C. Mitchell la Columbia University din New York, în 1923. Dacă aveam încă de pe atunci anumite rezerve cu privire la teză, aceasta se datora în principal discuției cu privire la efectele „acțiunii ne-reflectate” din Carl Menger, *Untersuchungen über die Methoden der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere*, Leipzig, 1883.

reciprocă. Dar ceea ce noi nu mai punem azi la îndoială în ce privește limbajul (chiar dacă și acest lucru este, comparativ vorbind, recent) nu se bucură deloc de acceptarea generală cînd este vorba despre morală, legi, abilitățile meșteșugărești sau instituțiile sociale. Sîntem încă prea ușor înclinați să presupunem că aceste fenomene, care, în mod clar, rezultă din acțiunea umană, trebuie să fi fost proiectate conștient de un spirit omenesc, în împrejurări create pentru scopurile deservite de ele – adică, să presupunem că ele sînt ceea ce Max Weber numește produse *wert-rationale*<sup>1</sup>. Pe scurt, comitem greșeala de a crede că morala, legile, abilitățile și instituțiile sociale pot fi justificate doar în măsura în care corespund unui scop predeterminat.

Este semnificativ faptul că aceasta e o greșeală pe care de obicei o comitem numai în ce privește fenomenele proprii noastre civilizații. Dacă etnologul sau antropologul social încearcă să înțeleagă alte culturi, el nu pune la îndoială faptul că adesea membrii lor nu au nici cea mai vagă idee cu privire la motivul pentru care sînt respectate anumite reguli anume, sau la ce alte lucruri depind de ele. Cu toate acestea, cei mai mulți teoreticieni moderni ai societății sînt rareori dispuși să admită că același lucru se aplică și civilizației noastre. Deseori nici noi nu știm ce beneficii decurg din obiceiurile existente în societatea noastră ; și asemenea teoreticieni privesc acest fapt doar ca pe o regretabilă deficiență, care trebuie înlăturată cît mai curînd posibil.

## 2

Într-o scurtă conferință nu este posibil să se traseze întreaga istorie a discuțiilor asupra acestor probleme cărora eu le-am acordat oarecare atenție în ultimii ani<sup>2</sup>.

Voi menționa doar că ele erau deja familiare vechilor greci. Însăși dihotomia dintre „natural” și „artificial” pe care au introdus-o vechii greci a dominat discuțiile timp de 2000 de ani. Din nefericire, distincția grecilor între natural și artificial a devenit cel mai mare obstacol pentru alte progrese ; căci, interpretată ca o alternativă exclusivă, această distincție

- 
1. Vezi Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1921, cap. 1, par. 2, de unde totuși nu aflăm prea mult, deoarece „valorile” la care se referă discuția sînt curînd reduse, în fapt, la scopuri particulare urmărite conștient.
  2. Vezi mai ales eseurile mele despre „The results of human action but not of human design” și „The legal philosophy of David Hume” din *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, și conferința mea despre Dr. Bernard Mandeville din *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*.



este nu numai ambiguă, dar și hotărât greșită. Așa cum în cele din urmă au văzut foarte limpede filosofii sociali scoțieni ai secolului al XVIII-lea (dar și scolastici tîrzii văzuseră parțial același lucru), o mare parte dintre aranjamentele sociale, deși sînt rezultatul acțiunii umane, nu au fost proiectate de om. Consecința acestui fapt este că asemenea aranjamente pot fi descrise, conform interpretării termenilor tradiționali, fie ca „naturale”, fie ca „artificiale”.

Adevărata recunoaștere a acestor împrejurări, care începuse să se producă în secolul al XVI-lea, a fost totuși anulată în secolul al XVII-lea de ascensiunea unei puternice filosofii noi – raționalismul lui René Descartes și al urmașilor săi, raționalism din care izvorăsc toate formele moderne de constructivism. De la Descartes, acesta a fost preluat de acea nerațională „Epocă a Rațiunii”, dominată complet de spiritul cartezian. Voltaire, cel mai de seamă reprezentant al „Epocii Rațiunii”, a exprimat spiritul cartezian în celebra sa declarație: „Dacă vrei legi bune, arde-le pe cele vechi și fă-ți singur unele noi”<sup>1</sup>. Împotriva acesteia, David Hume, marele critic al raționalismului, a reușit doar lent să așeze fundațiile unei adevărate teorii a creșterii aranjamentelor sociale, care a fost dezvoltată de compatrioții săi scoțieni, Adam Smith și Adam Ferguson, pînă la nivelul unei teorii asupra fenomenelor care sînt „rezultatul acțiunii umane, dar nu al proiectării de către om”.

Descartes susținuse că ar trebui să credem doar ceea ce putem dovedi. Aplicată domeniului moralei și, în general, al valorilor, doctrina sa însemna că ar trebui să acceptăm ca obligatoriu doar ceea ce putem recunoaște drept proiect rațional pentru un scop recunoscut. Voi lăsa nedecisă chestiunea privitoare la măsura în care a evitat el însuși dificultățile, reprezentînd insesizabila voință divină drept creatoare a tuturor fenomenelor ghidate de un scop<sup>2</sup>. Pentru urmașii săi, aceasta a fost înlocuită de voința umană, pe care ei o priveau drept sursă a tuturor aranjamentelor sociale și ale cărei scopuri trebuiau să justifice aceste aranjamente. Societatea le apărea acestora ca o construcție deliberată ridicată de oameni cu un scop deliberat –

1. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, cap. „Legea”, retipărit în *Œuvres philosophiques de Voltaire*, Hachette, Paris, f.a., XVIII, p. 432.

2. Descartes a fost destul de reținut în ce privește propriile sale vederi asupra problemelor morale și politice, exprimînd rareori explicit consecințele principiilor sale filosofice pentru aceste chestiuni. Dar vezi celebrul său pasaj de la începutul celei de-a doua părți a *Discursului asupra metodei*, unde el scrie: „Eu cred că, dacă Sparta a fost odinioară foarte înfloritoare, aceasta nu s-a datorat faptului că fiecare dintre legile sale era bună, căci multe dintre ele erau foarte ciudate și chiar contrare bunelor moravuri; ci s-a datorat faptului că, fiind inventate doar de un singur om, ele țineau toate către același scop”. Consecințele filosofiei carteziene pentru morală sînt bine prezentate în Alfred Espinas, *Descartes et la Morale*, Bossard, Paris, 1925.

lucru ce se vede în modul ce mai clar în scrierile elevului credincios al lui Descartes, J.J. Rousseau<sup>1</sup>. Credința în puterea nelimitată a unei autorități supreme ca fiind ceva necesar, mai ales pentru o adunare reprezentativă, și, prin urmare, credința că democrația înseamnă neapărat puterea nelimitată a majorității sînt consecințe de rău augur ale acestui constructivism.

### 3

Se va vedea probabil cel mai limpede ce înțeleg eu prin constructivism, dacă voi cita teza unui cunoscut sociolog suedez, teză pe care am întîlnit-o recent în paginile unei populare reviste științifice germane. „Cel mai important țel pe care și l-a propus sociologia, scria el, este de a prezice dezvoltarea ulterioară și a de modela (*gestalten*) viitorul sau, dacă preferăm să exprimăm lucrurile astfel, de a crea viitorul omenirii”<sup>2</sup>. Dacă știința face asemenea aserțiuni, aceasta implică, evident, că întreaga civilizație umană și tot ce am realizat pînă acum nu puteau fi edificate decît prin construcție rațională intenționată.

Pentru moment, trebuie să ne mulțumim a arăta că această interpretare constructivistă a aranjamentelor sociale nu este deloc o inofensivă speculație filosofică, ci o aserțiune privind faptele din care se deduc concluzii atît asupra explicației proceselor sociale, cît și asupra ocaziilor favorabile acțiunii politice. Aserțiunea factuală greșită, din care constructiviștii deduc asemenea consecințe și cerințe cu vaste ramificații, mi se pare a fi aceea că ordinea complexă din societatea noastră modernă este datorată exclusiv împrejurării că oamenii au fost călăuziți în acțiunile lor de către spiritul de previziune – o intuiție cu privire la legăturile dintre cauze și efecte – sau, cel puțin, că această ordine ar fi putut apărea pe baza unui proiect. Ceea ce vreau să arăt este că oamenii nu sînt *niciodată* călăuziți *exclusiv* de înțelegerea pe care o au asupra legăturilor cauzale dintre anumite mijloace cunoscute și anumite scopuri dorite, ci întotdeauna și de anumite reguli de

1. Cf. R. Derathé, *Le Rationalisme de J.J. Rousseau*, P.U.F., Paris, 1925.

2. Torgny T. Segerstedt, „Wandel der Gesellschaft”, in *Bild der Wissenschaft*, vol. VI, nr. 5, mai 1969, p. 441. Vezi de asemenea *Gesellschaftliche Herrschaft als soziologisches Konzept*, Darmstadt, Neuwied și Berlin, 1967. Am dat cu altă ocazie (*The Counter-Revolution of Science*, The Free Press, Chicago, 1952) exemple mai timpurii ale ideii (ce reapare mereu) de omenire sau rațiune care se determină singură, dar nu m-am așteptat să gădesc o afirmare atît de explicită a acestui fel de a vedea la un reprezentant cum este psihologul B.F. Skinner (*Freedom and the control of men*, The American Scholar, vol. XXVI, nr. 1, 1955-56, p. 49): „omul este capabil, azi mai mult ca oricînd, să se ridice prin forțe proprii”. Cititorul va constata că aceeași idee apare și într-o teză a psihiatrului G.B. Chisholm, care va fi citată mai jos.

conduită de care rareori sînt conștienți, pe care cu siguranță nu le-au inventat conștient, precum și că decelarea funcției și a semnificației acestui fapt este o sarcină dificilă și doar parțial realizată a efortului științific. Exprimînd faptul altfel, aceasta înseamnă că succesul efortului rațional (*zweckrationales Handeln*, după Weber) se datorează în mare măsură respectării anumitor valori, al căror rol în societatea noastră trebuie deosebit cu grijă de scopurile urmărite deliberat.

Pot menționa pe scurt și următorul fapt: succesul unui individ în atingerea Țelurilor sale imediate depinde nu numai de intuiȚiile sale conștiente cu privire la legăturile cauzale, ci și, în mare măsură, de capacitatea de a acționa conform unor reguli pe care e posibil să nu le poată exprima în cuvinte, dar pe care le poate descrie doar formulînd alte reguli. Toate abilităȚile noastre, începînd cu stăpînirea limbajului și terminînd cu stăpînirea unor meserii sau jocuri, acȚiuni pe care „știm cum” (*know how*) să le desfășurăm, fără a fi în stare să enunțăm cum le facem, sînt exemple de acest fel<sup>1</sup>. Amintesc aici despre acestea doar pentru că acȚiunea călăuzită de reguli – pe care nu le cunoaștem explicit și care nu au fost schiȚate de raȚiune, dar care se impun deoarece maniera de a acționa a celor ce au succes este imitată – este poate mai ușor de recunoscut în aceste exemple decît în cele din domeniul care e nemijlocit relevant pentru ce mă interesează acum.

Regulile pe care le discutăm sînt cele nu atît de folositoare indivizilor ce le respectă, cît cele care (dacă sînt respectate *în general*) îi fac mai eficienȚi pe toȚi membrii grupului, deoarece le creează ocazia de a acționa în interiorul unei *ordini* sociale. De asemenea, regulile nu sînt, de cele mai multe ori, rezultatul unei alegeri deliberate a mijloacelor pentru anumite scopuri, ci rezultatul unui proces de selecȚie, în cursul căruia grupurile care au realizat o ordine mai eficientă s-au substituit altora (sau au fost imitate de altele), adesea fără a ști căruia factor se datora superioritatea lor. Acest grup social de reguli include regulile juridice, ale moralei, obiceiurile și așa mai departe – de fapt, toate valorile ce guvernează o societate. Termenul „valoare”, pe care voi continua să îl folosesc în acest context din lipsa unuia mai bun, este de fapt susceptibil întru cîtva de a induce în eroare, deoarece noi sîntem înclinaȚi să-l interpretăm ca și cum s-ar referi la scopuri particulare ale acȚiunii individuale, pe cînd, în domeniile la care mă refer, el constă de obicei în reguli ce nu ne spun concret ce să facem, ci, de cele mai multe ori, doar ce nu trebuie să facem.

---

1. Vezi eseuul meu despre „Rules, Perception and Intelligibility”, în *Studies in Philosophy, Politics and Economics*.

Acele tabu-uri ale societății care nu se bazează pe nici o justificare rațională au fost subiect favorit de batjocură pentru constructiviști, care vor să le vadă excluse din orice ordine socială proiectată rațional. Printre tabu-urile pe care ei au reușit în mare măsură să le distrugă se numără respectul pentru proprietatea privată și pentru onorarea contractelor private, de unde rezultatul că unii oameni se îndoiesc că respectul pentru ele ar mai putea fi vreodată restabilit<sup>1</sup>.

Cu toate acestea, pentru toate organismele este adesea mai important să știe ce nu trebuie să facă, dacă vor să evite pericolul, decât să știe ce trebuie să facă pentru a realiza anumite scopuri particulare. Primul gen de cunoaștere nu este, de obicei, o cunoaștere a consecințelor pe care le-ar produce tipul de comportament interzis, ci doar cunoștința că, în anumite condiții, anumite tipuri de comportament trebuie evitate. Cunoașterea concretă pe care o avem asupra cauzelor și efectelor ne ajută doar în acele domenii în care sîntem suficient de familiarizați cu împrejurările particulare; și este important că nu trecem dincolo de zona în care respectiva cunoaștere ne va călăuzi în condiții sigure. Aceasta se realizează prin reguli care, fără nici o referire la consecințele ce apar în anumite cazuri concrete, interzic la modul general acțiuni de un anumit gen<sup>2</sup>.

Că în acest sens omul nu este doar un animal capabil să urmărească scopuri, ci și un animal capabil să respecte reguli, este un fapt adeseori subliniat în literatura recentă<sup>3</sup>. Pentru a înțelege ce înseamnă acest lucru, trebuie să ne fie clar sensul atribuit cuvîntului „regulă” în context, fapt necesar deoarece acele reguli de comportare esențialmente negative (sau prohibitive) ce fac posibilă formarea ordinii sociale sînt de trei tipuri diferite, pe care le voi detalia acum. Aceste tipuri de reguli sînt: (1) reguli respectate în fapt, dar care nu au fost niciodată formulate în cuvinte; dacă vorbim despre „simțul dreptății” sau despre „intuiția limbii”, ne referim la asemenea reguli pe care le putem aplica, dar pe care nu le cunoaștem

- 
1. Cf., de exemplu, Gunnar Myrdal, *Beyond the Welfare State*, Londra, 1969, p. 17: „Tabu-urile privind proprietatea și contractele, atît de importante pentru o societate liberală stabilă, au fost cu necesitate slăbite atunci cînd a fost permisă apariția unor mari schimbări în valoarea reală a modedelor”; și *ibidem*, p. 19: „Tabu-urile sociale nu pot fi niciodată restabilite prin decizii bazate pe reflecție și discuții”.
  2. Am tratat mai pe larg aceste probleme în conferința mea despre *Rechtsordnung und Handlungsordnung*, în E. Streissler (coord.), *Zur Einheit der Rechts- und Staatswissenschaften*, Karlsruhe, 1967; reeditat în lucrarea mea *Freiburger Studien*, Tübingen, 1969, ca și în cartea mea *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, *Rules and Order*, Londra și Chicago, 1973.
  3. R.S. Peters, *The Concept of Motivation*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1958, p. 5.

explicit ; (2) reguli care, deși au fost formulate în cuvinte, exprimă totuși numai aproximativ ceea ce de multă vreme era respectat în general în cadrul acțiunilor ; (3) reguli care au fost introduse deliberat și, prin urmare, există necesarmente sub formă de cuvinte legate în propoziții.

Constructiviștii ar dori să elimine primul și cel de-al doilea grup de reguli, acceptînd ca valid numai cel de-al treilea grup menționat.

#### 4

Care este, prin urmare, originea acelor reguli urmate de cei mai mulți dintre oameni, deși puțini le pot formula în cuvinte (sau chiar nimeni nu poate face acest lucru)? Cu mult timp înainte de Charles Darwin, teoreticienii societății și mai ales cei ai limbajului dăduseră răspunsul că, în procesul transmiterii culturii, prin care tipurile de comportament trec de la o generație la alta, are loc o selecție, prin care ajung să domine acele tipuri de comportament care conduc la formarea unei ordini mai eficiente pentru întregul grup, căci asemenea grupuri vor fi dominante față de altele<sup>1</sup>.

O chestiune ce merită o accentuare specială, fiind adesea interpretată greșit, este că, în mod sigur, nu orice regularitate de comportament caracteristică persoanelor produce o ordine pentru întreaga societate. Ca urmare, comportamentul individual reglementat nu înseamnă neapărat ordine, ci numai anumite tipuri de regularitate a comportamentului conduc la o ordine a întregului. Ordinea socială este, așadar, o stare de lucruri factuală ce trebuie distinsă de regularitatea comportamentului individual. Ea trebuie definită ca o situație în care persoanele sînt capabile, pe baza cunoștințelor specifice pe care le au, să-și formeze anumite așteptări privind comportamentul celorlalți, așteptări a căror corectitudine este dovedită de posibilitatea unor adaptări mutuale, de succes, a acțiunilor acestor persoane. Dacă fiecare persoană ce vede o altă persoană ar încerca fie s-o ucidă pe aceasta, fie s-o ia la fugă, acțiunea respectivă ar reprezenta, desigur, o regularitate a comportamentului individual, dar nu una care să ducă la formarea de grupuri ordonate. În mod clar, anumite combinații de asemenea reguli ale conduitei individuale pot produce un tip superior de ordine, care va permite unor grupuri să se dezvolte pe seama altora.

---

1. Vezi, cu privire la acești „Darwiniști dinaintea lui Darwin” din sfera științelor sociale, eseurile mele „The results of human action but not of human design” și „The legal philosophy of David Hume” din *Studies in Philosophy, Politics and Economics*.

Acest efect nu presupune că membrii grupului știu căror reguli de conduită le datorează grupul superioritatea sa, ci doar că grupul va accepta ca membri numai persoanele ce respectă regulile incluse prin tradiție în cadrul său.

Va exista întotdeauna o anume măsură de experiență individuală sedimentată în aceste reguli, pe care membrii activi ai grupului nu o cunosc, dar care îi ajută totuși să-și urmărească scopurile.

Acest gen de „cunoaștere a lumii” care trece de la o generație la alta va consta deci, în mare măsură, nu în cunoașterea cauzelor și a efectelor, ci în reguli de comportament adaptate mediului și manifestându-se la fel ca informația despre mediu, cu toate că regulile nu spun nimic despre acesta. Ca și teoriile științifice, ele sînt menținute pentru că se dovedesc utile, dar, în contrast cu acestea, dovada este una pe care nu trebuie să o cunoască cineva, căci ea se manifestă prin persistența și expansiunea treptată a ordinii sociale pe care regulile o fac posibilă. Acesta este adevăratul conținut al mult ironizatei idei a „înțelepciunii strămoșilor noștri” încorporate în instituții, idee ce joacă un rol important în gîndirea conservatoare, dar care îi pare constructivistului a fi o simplă expresie găunoasă ce nu înseamnă nimic.

## 5

Timpul nu-mi îngăduie să examinez mai departe decît una dintre multele interrelații interesante de acest fel, una care explică și de ce economistul este deosebit de înclinat să se ocupe de asemenea probleme: legătura dintre reglementările legale și ordinea, formată spontan, a pieței<sup>1</sup>. Această ordine nu este, bineînțeles, rezultatul unui miracol sau al unei armonii naturale a intereselor. Ea se formează singură, deoarece în cursul mileniilor oamenii dezvoltă reguli de comportare care conduc la formarea unei asemenea ordini, plecîndu-se de la activitățile spontane separate ale indivizilor. Elementul interesant în legătură cu aceasta este că oamenii dezvoltă asemenea reguli, fără a înțelege realmente funcțiile lor. În general, cei ce fac filosofia dreptului au renunțat chiar să întrebe care este „scopul” unei legi, considerînd întrebarea fără răspuns, deoarece ei interpretează „scopul” în sensul de rezultat particular previzibil, pentru atingerea căruia au fost concepute regulile. De fapt, acest „scop” este cel de a introduce o ordine abstractă – un sistem de relații abstracte – ale cărei manifestări concrete vor depinde de o mare diversitate de împrejurări particulare, pe care nimeni

1. Cf. conferința mea *Rechtsordnung und Handelsordnung*.

nu le poate cunoaște în totalitate. Aceste reguli de comportament corect au deci un „înțeles”, o „funcție” pe care nu le-a dat-o nimeni și pe care teoria socială trebuie să încerce să o descopere.

A fost o mare realizare a teoriei economice aceea că, două sute de ani înaintea ciberneticii, a recunoscut natura acestor sisteme cu autoreglare, în care anumite regularități (sau, poate mai corect, „constrângeri”) de comportament al elementelor conduc la o permanentă adaptare a ordinii de ansamblu la faptele particulare, afectînd în primă instanță doar elementele separate. O asemenea ordine, care conduce la folosirea unei cantități mai mari de informație decît cea pe care o poate poseda cineva, n-ar fi putut fi „inventată”. Aceasta decurge din faptul că rezultatul nu putea fi prevăzut. Nici unul dintre strămoșii noștri nu putea ști că protecția proprietății și contractele vor duce la o amplă diviziune a muncii, la specializare și la instaurarea piețelor economice, sau că extinderea asupra *outsider*-ilor a regulilor inițial aplicabile numai membrilor aceluiași trib va împinge către formarea unei economii mondiale.

Tot ce putea face omul era să încerce să progreseze pas cu pas, printr-un proces de ajustare reciprocă a activităților individuale, reducînd conflictele prin modificări aduse unora dintre regulile moștenite. Tot ce putea proiecta deliberat putea crea (și a creat) numai în cadrul unui sistem de reguli pe care nu le inventase el, cu scopul de a îmbunătăți ordinea existentă<sup>1</sup>. Încercînd totdeauna doar să adapteze regulile, el încerca să îmbunătățească efectul combinat al tuturor celorlalte reguli acceptate în comunitatea sa. În eforturile sale de a perfecționa ordinea existentă, el nu era deci niciodată liber de a fixa arbitrar orice reguli ar fi vrut, ci avea totdeauna o problemă bine definită de rezolvat, una ridicată de o imperfecțiune a ordinii existente, ordine pe care el nu ar fi putut să o construiască însă în întregul ei. Omul se confrunta cu conflicte între valorile acceptate, a căror semnificație o înțelegea doar parțial, dar de al căror caracter depindeau rezultatele multora dintre eforturile sale, valori ce puteau doar să se străduiască a le adapta una alteia, dar nu le puteau crea din nou plecînd de la zero.

---

1. Cf. în acest sens Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1963, vol. I, p. 64: „Aproape toate interpretările greșite [ale tezei că normele sînt făcute de om] pot fi explicate printr-o primă concepție greșită, și anume convingerea că orice „convenție” implică existența arbitrarului”; de asemenea, David Hume, „A Treatise on Human Nature”, in *Works*, T.H. Green și T.H. Grose, Londra, 1890, vol. II, p. 258: „Chiar dacă regulile justiției sînt *artificiale*, ele nu sînt *arbitrare*. Și nu este impropriu să le numim *Legi ale Naturii*, dacă prin natural înțelegem ce este comun tuturor speciilor sau chiar dacă ne limităm la a înțelege prin aceasta ceea ce este inseparabil de specie.”

## 6

Cel mai surprinzător aspect al evoluțiilor recente este că înțelegerea noastră cu privire la aceste împrejurări, incontestabil amplificată, a condus la noi greșeli. Noi sîntem convinși, în mod justificat, cred eu, că am învățat să înțelegem principiile generale ce guvernează constituirea unor ordini atît de complexe cum sînt cele ale organismelor, ale societății umane sau poate chiar ale minții omenești. Experiența din acele domenii în care știința modernă a obținut cele mai mari succese ne face să credem că asemenea posibilități de a înțelege ne vor asigura repede și forța de a stăpîni fenomenele, dîndu-ne capacitatea de a determina în mod intenționat rezultatele.

Dar, în sfera complexelor fenomene ale vieții, ale minții umane și ale societății, ne izbim de o dificultate<sup>1</sup>. Oricît de mult ne ajută în interpretarea faptelor observate teoriile și tehnicile noastre de cercetare, ele sînt de prea puțin folos în stabilirea acelor elemente particulare ce contribuie la determinarea structurilor complexe, și pe care ar trebui să le cunoaștem pentru a ajunge la explicații complete sau la predicții precise.

*Dacă* am cunoaște toate împrejurările particulare care au intervenit în cursul istoriei pămîntului (și dacă n-ar exista fenomenul devierilor genetice), cu ajutorul geneticii moderne am putea explica de ce speciile de organisme au luat forma pe care o au. Dar ar fi absurd chiar și numai a presupune că am putea vreodată să stabilim toate aceste fapte particulare. S-ar putea chiar să fie adevărat că, dacă la un moment dat cineva ar putea cunoaște suma tuturor faptelor particulare răspîndite în rîndurile milioanelor sau miliardelor de oameni care trăiesc în același timp, acest cineva ar trebui să fie în stare să ajungă la o mai eficientă ordine a eforturilor productive umane decît cea la care ajunge piața. Știința ne poate ajuta să atingem o mai bună înțelegere teoretică a interconexiunilor. Dar știința nu ne poate ajuta în mod semnificativ să stabilim toate acele împrejurări spațiale și temporale larg dispersate și rapid fluctuante ce determină ordinea unei mari societăți complexe.

Iluzia că progresul cunoașterii teoretice ne pune pretutindeni în situația de a reduce interconexiunile complexe la fapte particulare, lesne de stabilit, duce adesea la noi erori științifice. Ea duce, în special, la acele erori științifice pe care trebuie să le examinăm acum, deoarece ele conduc la distrugerea unor valori de neînlocuit, cărora le datorăm ordinea socială și

---

1. Cf. eseuul meu despre „Teoria fenomenelor complexe” („The theory of complex phenomena”), în *Studies in Philosophy, Politics and Economics*.



civilizația noastră. Asemenea erori sînt în mare măsură cauzate de aroganța unei pretinse cunoașteri, pe care de fapt n-o deține nimeni și pe care, după toate probabilitățile, nici chiar progresul științei nu ne-o va aduce.

În ceea ce privește sistemul economic modern, înțelegerea principiilor prin care se formează ordinea sa ne arată că ea se bazează pe folosirea unei cunoașteri (și a unor abilități în dobîndirea informației relevante) pe care, dacă o luăm în întregul ei, n-o posedă nici o persoană, și care se creează prin aceea că persoanele sînt călăuzite în acțiunile lor de anumite reguli generale. Nu trebuie, desigur, să cedăm convingerii greșite (sau iluziei) că am putea-o înlocui cu un alt fel de ordine, care ar presupune ca toată această cunoaștere să fie concentrată într-un singur creier central, sau într-un grup de creiere al căror număr să fie rezonabil de mic.

Cu toate acestea, faptul că, în ciuda tuturor progreselor cunoașterii, rezultatele eforturilor noastre rămîn dependente de împrejurări despre care știm puțin sau nimic, precum și de forțe ordonatoare pe care nu le putem controla, este tocmai ceea ce mulți oameni consideră intolerabil. Constructiviștii atribuie această interdependență faptului că ne permitem încă să ne lăsăm conduși de valori care nu sînt justificate de o demonstrație rațională sau de o precisă dovadă pozitivă.

Ei susțin că nu avem de ce să ne mai încredințăm soarta unui sistem ale cărui rezultate nu le putem determina dinainte, căci, deși deschide vaste posibilități pentru eforturile persoanelor individuale, el seamănă în anumite privințe cu un joc de noroc, în măsura în care nici o persoană anume nu poartă responsabilitatea rezultatelor finale. Ipostazierea antropomorfică a unei omeniri personificate, care își urmărește scopurile conștient alese, duce astfel la pretenția ca toate valorile apărute ce nu servesc în mod vizibil unui scop aprobat, dar constituie condiții pentru formarea unei ordini abstracte, să fie eliminate pentru a se oferi persoanelor individuale perspective mai bune în vederea atingerii scopurilor lor diverse și adesea contradictorii. Erori științifice de acest fel tind să discrediteze valorile de a căror respectare poate depinde supraviețuirea civilizației noastre.

## 7

Acest proces, prin care erorile științifice distrug valori indispensabile, a început să joace un rol important în secolul trecut. El este asociat mai ales unor diverse concepții filosofice, pe care autorii lor le descriu drept „pozitiviste”, deoarece ei vor să se recunoască drept cunoaștere utilă doar înțelegerea legăturii dintre cauze și efecte. Chiar numele – *positus* însemnînd „demonstrat” – exprimă preferința pentru o ordine creată deliberat, în

defavoarea uneia ce nu a fost proiectată rațional. Fondatorul mișcării pozitivistice, Auguste Comte, a formulat clar această idee centrală atunci când a afirmat superioritatea incontestabilă a unei morale demonstrate asupra uneia revelate<sup>1</sup>. Expresia arată clar că singura alternativă pe care o recunoștea el era cea dintre creația deliberată realizată de către un spirit omenesc și creația realizată de o inteligență supraomenească, precum și faptul că nici măcar nu lua în considerare posibilitatea unei origini în cadrul procesului evoluției selective. Cea mai importantă manifestare ulterioară a acestui constructivism în cursul secolului al XIX-lea a fost utilitarismul, abordarea tuturor normelor printr-un pozitivism epistemologic în general și printr-un pozitivism legal în particular ; și, în cele din urmă, tot socialismul.

În cazul utilitarismului, acest caracter este evidențiat clar de forma sa originară, particularistă, care este azi prezentată ca „utilitarism al actelor”, deosebit de un „utilitarism al regulilor”. Numai acesta este fidel ideii originale că fiecare decizie particulară trebuie să se bazeze pe utilitatea socială sesizată a efectelor sale specifice ; în timp ce un utilitarism general sau al regulilor nu poate fi, așa cum s-a arătat adesea, dezvoltat în mod coerent<sup>2</sup>. Alături de aceste încercări de explicație constructivistă, găsim totuși în pozitivismul filosofic și o tendință de a elimina toate valorile ca lucruri ce nu se referă la fapte (fiind deci metafizice) sau o tendință de a le trata ca pure chestiuni emoționale, prin urmare nejustificabile rațional, sau precum ceva fără sens. Cea mai naivă versiune a acestora este probabil „emotivismul”, care a fost popular în ultimii treizeci de ani. Reprezentanții „emotivismului”<sup>3</sup> credeau că explică ceva folosind teza că acțiunea morală sau imorală, justă sau injustă evocă anumite sentimente morale – de parcă întrebarea de ce o mulțime de acțiuni produc un fel de emoție, iar o altă mulțime alt fel de emoții nu ar fi ridicat problema importantă a semnificației pe care această chestiune o are pentru ordonarea vieții sociale.

Abordarea constructivistă poate fi cel mai limpede văzută în forma originară a pozitivismului legal, așa cum a fost ea prezentată de Thomas Hobbes și John Austin, pentru care fiecare lege trebuie să fie deductibilă

- 
1. Auguste Comte, *Système de la politique positive*, Cres, Paris, 1854, vol. I, p. 356 : „La supériorité de la morale démontrée sur la morale révélée !”.
  2. Cu privire la rezultatele discuțiilor mai recente asupra utilitarismului, vezi David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford, 1965 ; D.H. Hodgson, *Consequences of Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford, 1967 ; și accesibila colecție de eseuri din M.D. Bayles (coord.) *Contemporary Utilitarianism*, Peter Smith, New York, 1968.
  3. Vezi scrierile lui Rudolf Carnap și, mai ales, A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, editat de J. Kourany, 1936.

dintr-un act conștient de legiferare. Acest lucru este, așa cum știe orice istoric al dreptului, fals din punctul de vedere al faptelor reale. Dar chiar în forma sa cea mai modernă, pe care o voi examina pe scurt în cele ce urmează, această presupunere falsă este evitată doar prin limitarea actului conștient de creare a legii la actul de acordare a validității unor reguli, despre originea conținutului acestora ea neavînd nimic de spus. Acest lucru transformă întreaga teorie într-o tautologie neinteresantă, ce nu ne spune nimic despre cum pot fi găsite regulile pe care trebuie să le aplice autoritățile judiciare.

Înrădăcinarea socialismului în gîndirea constructivistă este evidentă nu numai în forma sa originară – în care intenționa, prin socializarea mijloacelor de producție, de distribuție și schimb, să facă posibilă o economie planificată, înlocuind ordinea spontană a pieței cu o organizare îndreptată spre anumite scopuri specifice<sup>1</sup>. Dar forma modernă de socialism care încearcă să folosească piața în slujba a ceea ce se numește „dreptate socială”, și în acest scop vrea să ghideze acțiunea oamenilor nu prin reguli de conduită justă pentru persoane, ci prin importanța recunoscută a rezultatelor la care se ajunge datorită deciziilor unei autorități, nu este deloc mai puțin fondată pe ea.

## 8

În secolul nostru, constructivismul a exercitat în mod special o mare influență asupra concepțiilor etice, prin efectele sale din psihiatrie și psihologie. În timpul pe care-l am la dispoziție, pot da numai două dintre multele exemple de distrugere a valorilor prin greșelile științifice care se manifestă în aceste domenii. Cu privire la primul exemplu, pe care îl iau de la un psihiatru, trebuie să spun mai întîi cîteva cuvinte despre autorul pe

- 
1. Recunoașterea defectelor acestor planuri este acum în mod general și îndreptățit atribuită discuției declanșate în anii '20 de scrierile lui Ludwig von Mises. Dar nu trebuie să trecem cu vederea cît de multe chestiuni importante au fost și mai înainte sesizate de unii economiști. Se poate cita, ca exemplu uitat, teza lui Erwin Nasse din articolul „Über die Verhütung der Produktionskrisen durch staatliche Fürsorge”, în *Jahrbuch für Gesetzgebung* etc., N.S., 1879, p. 164: „Eine planmässige Leitung der Produktion *ohne* Freiheit der Bedarfs – und Berufswahl würde nicht geradezu undenkbar, aber mit der Zerstörung alles dessen, was das Leben lebenswert macht, verbunden sein. Eine planmässige Leitung der gesamten wirtschaftlichen Tätigkeit *mit* Freiheit der Bedarfs – und Berufswahl zu vereinigen ist ein Problem, das nur mit der Quadratur des Kreises verglichen werden kann. Denn, so wie man jeden gestattet, die Richtung und Art seiner wirtschaftlichen Tätigkeit und Konsumtion frei zu bestimmen, verliert man die Leitung der Gesamtwirtschaft aus der Hand”.

care îl voi cita, pentru a nu fi suspectat că, vrînd să exagerez, am ales o figură nereprezentativă. Reputația internațională a omului de știință canadian, recent decedat, Brock Chisholm, este ilustrată de faptul că i se încredințase dezvoltarea Organizației Mondiale a Sănătății, că a fost timp de cinci ani primul ei Secretar General și că a fost în cele din urmă ales președinte al Federației Mondiale pentru Sănătate Mentală.

Chiar înainte de a începe această carieră internațională, Brock Chisholm scria :

Reinterpretarea și eventual eradicarea conceptului de bine și rău care a fost baza oricărei educații a copiilor, înlocuirea credinței în certitudinile celor vîrstnici cu gîndirea rațională și inteligentă, acestea sînt obiectivele întîrziate ale oricărei psihoterapii eficiente... Sugestia că ar trebui să încetăm a-i învăța pe copii morala, binele și răul, protejînd, în loc de aceasta, integritatea lor intelectuală inițială, va fi desigur întîmpinată cu un reproș de erezie și iconoclastism, așa cum a fost întîmpinat și Galilei cînd a descoperit o altă planetă, și adevărul evoluției, și interpretarea dată de Hristos zeilor evrei, și orice încercare de a schimba idei sau obiceiuri vechi. Se pretinde, așa cum s-a făcut cu privire la toate descoperirile de noi adevăruri, că a renunța la bine și rău ar însemna a da naștere la oameni necivilizați, la imoralitate, ilegalitate și haos social. Fapt este însă că cei mai mulți psihiatri și psihologi, ca și mulți alți oameni respectabili, au scăpat de aceste cătușe morale și pot privi și gîndi liber... Dacă rasa umană trebuie eliberată de această povară anchilozantă a binelui și răului, psihiatrii sînt cei ce trebuie să-și asume răspunderea primă. Aceasta este o provocare ce trebuie înfruntată... Împreună cu celelalte științe umaniste, este necesar ca psihiatria să hotărască acum care trebuie să fie viitorul imediat al rasei umane. Nimeni altcineva nu poate face acest lucru. Este responsabilitatea primordială a psihiatriei<sup>1</sup>.

Se pare că Chisholm n-a observat niciodată că regulile morale nu servesc direct la satisfacerea dorințelor individuale, ci sînt chemate să ajute la funcționarea unei ordini ; și chiar să domolească anumite instincte, pe care omul le-a moștenit din viața sa în grupuri mici, viață în cadrul căreia și-a petrecut cea mai mare parte din perioada evoluției sale. Se poate foarte

---

1. George Brock Chisholm, „The re-establishment of peacetime society”, The William Alanson White Memorial Lectures, seria a II-a, *Psychiatry*, vol. IX, nr. 3, februarie 1946, pp. 9-11. Vezi și cele două cărți ale sale, *Prescription for Survival*, Columbia University Press, New York, 1957, și *Can People Learn to Learn?*, Harper&Brothers, New York, 1958, precum și eseul său, „The issues concerning man's biological future”, in *The Great Issues of Conscience in Modern Medicine*, Hanovra, N.H., 1960, unde argumentează (p. 61): „Nici măcar nu avem un departament guvernamental pe care să-l cunosc și care să se ocupe cu «supraviețuirea rasei umane». Iar dacă e o chestiune în legătură cu care nu avem nici un departament guvernamental, evident că ea nu e prea importantă”.

bine ca barbarul din noi să aibă resentimente față de aceste constrângeri. Sînt însă oare psihiatrii realmente competenți în a ne furniza o nouă morală?

Chisholm își exprimă în final speranța că două sau trei milioane de psihiatri bine pregătiți, beneficiind de ajutorul unor capacități comerciale adecvate, vor reuși curînd să-i elibereze pe oameni de conceptele „perverse” de bine și rău. Uneori s-ar părea că ei au avut deja prea mult succes în această direcție.

Cel de-al doilea exemplu contemporan de distrugere a valorilor din cauza unor erori științifice provine din domeniul jurisprudenței. În acest caz, nu este necesar să-l identific pe autorul tezei pe care o voi cita ca aparținînd aceleiași categorii. Ea provine de la o figură de anvergura lui Hans Kelsen, fostul meu profesor de la Universitatea din Viena. El ne asigură că „dreptatea este o idee irațională”, și continuă:

Din punctul de vedere al cunoașterii reale, există numai interese ale ființelor umane și, ca urmare, conflicte de interese. Soluția acestora poate fi găsită fie în satisfacerea unor interese în dauna altora, fie printr-un compromis între interesele existente. Nu se poate dovedi că una sau alta dintre soluții este cea justă<sup>1</sup>.

Astfel, pentru Kelsen, legea este o construcție deliberată, ce servește anumitor interese particulare cunoscute. Acest lucru ar putea fi într-adevăr necesar, dacă ar fi să creăm mereu întregul ansamblu de reguli de conduită corectă plecînd de la zero. Voi concede în favoarea lui Kelsen chiar și că nu putem niciodată dovedi efectiv ce este drept. Dar aceasta nu exclude capacitatea noastră de a preciza cînd o regulă este nedreaptă sau că, prin aplicarea insistentă a unor asemenea teste negative ale nedreptății, nu se poate ajunge treptat la o apropiere de dreptate.

---

1. Hans Kelsen, *What is Justice ?*, University of California Press, Berkeley, California, 1957, p. 21 ; aproape literal aceeași teză apare în *General Theory of Law and State*, Cambridge, Mass., 1949, p. 13. Eliminarea conceptului de dreptate din legislație nu a fost, desigur, inovația lui Kelsen, ci este ceva comun întregului pozitivism juridic, fiind în special caracteristică teoreticienilor germani ai dreptului de la începutul secolului, despre care Alfred Martin spune cu îndreptățire în a sa *Mensch und Gesellschaft Heute*, Frankfurt pe Main, 1965, p. 265 : „În epoca wilhelminiană, bine cunoscuți profesori de drept germani au făcut în cele din urmă, după cum relatează Conte Harry Kessler în amintirile sale, un fel de sport din a sublinia cu orice ocazie că justiția nu are nimic de-a face cu dreptatea. Rezultatul a fost cea învățătură despre capacitatea juridică hotărîtoare de a «decide», «decizionismul» lui Carl Schmitt, și al juriștilor oficiali ai dictaturii brune”.

O relatare bună a disoluției liberalismului german, prin pozitivismul juridic, se poate găsi în John H. Hallowell, *The Decline of Liberalism as an Ideology with Particular Reference to German Politico-Legal Thought*, University of California Press, Berkeley, California, 1943.

Este adevărat că aceasta se aplică numai regulilor pentru conduita corectă individuală, și nu chestiunilor pe care Kelsen, ca toți socialiștii, le are în vedere în primul rînd – și anume, acelor scopuri ale măsurilor deliberate folosite de autorități pentru a realiza ceea ce se cheamă „dreptatea socială”. Totuși, nu există nici criterii pozitive, nici criterii negative de ordin obiectiv, pe baza cărora să definești sau testezi „dreptatea socială”, aceasta fiind una dintre expresiile cele mai lipsite de sens.

Idealul de libertate din secolul al XIX-lea se baza pe convingerea că există asemenea reguli obiective generale de conduită corectă ; iar afirmația falsă că dreptatea este totdeauna o chestiune de interese particulare a contribuit mult la formarea convingerii că nu avem nici o altă alegere decît aceea de a lăsa pe cei aflați temporar la putere să acorde fiecărei persoane ce cred ei că ar fi drept să-i fie acordat.

## 9

Voi enunța acum clar consecințele ce par să decurgă din ceea ce am spus despre principiile unei critici îndreptățite a aranjamentelor sociale. După ce am așezat fundația de mai sus, acest lucru poate fi făcut în puține cuvinte. Trebuie să vă previn însă că acei dintre dumneavoastră care sînt conservatori, și care pînă acum au jubilat poate, vor fi probabil acum dezamăgiți. Concluzia adecvată din considerațiile pe care le-am avansat nu este deloc aceea că putem aproba cu încredere toate valorile vechi și tradiționale. Și nici măcar aceea că ar exista *unele* valori sau principii morale pe care știința să nu le poată pune uneori sub semnul întrebării. Specialistul în științe sociale care se străduie să înțeleagă cum funcționează societatea și să descopere unde poate fi această funcționare îmbușătăită trebuie să revendice dreptul de a examina critic și chiar de a judeca *fiecare* valoare din societatea noastră. Consecința a ceea ce am spus este doar că nu putem pune niciodată sub semnul întrebării *toate* valorile sale. O asemenea îndoială absolută n-ar putea duce decît la distrugerea întregii noastre civilizații și – avînd în vedere dimensiunile pînă la care progresul economic a permis rasei umane să crească – la mizerie extremă și moarte prin înfometare. Abandonarea completă a tuturor valorilor tradiționale este, bineînțeles, imposibilă ; ea l-ar face pe om incapabil de orice acțiune. Dacă s-ar renunța la valorile constituite de om și promovate de el, în cursul evoluției civilizației, aceasta n-ar putea însemna decît revenirea la cele bazate pe instinct, pe care omul le-a dezvoltat în sutele de mii de ani de viață tribală, și care sînt acum probabil în mare măsură înăscute. Aceste valori bazate pe instinct sînt adesea ireconciliabile cu principiile de bază ale unei societăți deschise – și anume, cu aplicarea acelorași reguli de

conduită corectă în relațiile noastre cu alți oameni – pe care le profesează și tinerii noștri revoluționari. Posibilitatea unei societăți atît de mari se bazează cu siguranță nu pe instincte, ci pe guvernarea unor reguli dobîndite. Aceasta este disciplina rațiunii<sup>1</sup>. Ea subjugă impulsurile instinctive și se bazează pe reguli de comportare care își au originea într-un proces interpersonal inteligent. Ca rezultat al acestui proces, toate seturile separate de valori individuale se adaptează treptat reciproc.

Procesul de evoluție a unui sistem de valori care se transmite cultural trebuie să se bazeze pe o critică a valorilor individuale în lumina coerenței sau a compatibilității lor cu toate valorile societății care, în acest scop, trebuie luate ca date sau neîndoielnice. Singurul standard pe baza căruia putem judeca anumite valori ale societății noastre este întregul corp de alte valori ale aceleiași societăți. Mai precis, ordinea acțiunilor, ce există în fapt, dar e totdeauna imperfectă, rezultată din respectarea acestor valori, ne furnizează piatra de încercare a aprecierii. Întrucît sistemele morale și de valori care predomină nu oferă întotdeauna răspunsuri neambigue la întrebările ce apar, ci se dovedesc adesea a conține contradicții interne, sîntem siliți să dezvoltăm și rafinăm permanent aceste sisteme morale. Vom fi obligați uneori să sacrificăm o valoare morală, dar totdeauna numai în favoarea altor valori morale, pe care le considerăm superioare. Nu putem scăpa de această alegere, deoarece ea face parte dintr-un proces indispensabil. În cursul acestuia, vom face, cu siguranță, multe greșeli. Uneori grupuri întregi și poate chiar națiuni întregi vor intra în declin, din cauză că și-au ales greșit valorile. Rațiunea trebuie să se afirme în acest proces de ajustare reciprocă a valorilor date, și ea trebuie să-și îndeplinească funcția cea mai importantă, dar și foarte nepopulară – anume aceea de a indica toate contradicțiile interne ale gândirii și sensibilității noastre.

Imaginea omului ca ființă capabilă, datorită rațiunii sale, de a se ridica deasupra valorilor propriiei sale civilizații, pentru a o judeca pe aceasta din afară, sau dintr-un punct de vedere superior, este o iluzie. Trebuie pur și simplu să înțelegem că rațiunea însăși este o parte a civilizației. Tot ceea ce putem face este să confruntăm o componentă cu alte componente. Chiar și acest proces duce la o mișcare neîncetată care, în cursul foarte îndelungat al timpului, poate conduce la schimbarea întregului. Dar o bruscă reconstrucție completă a întregului nu este posibilă în nici o etapă a procesului, căci

---

1. Termenul „rațiune” este folosit aici în sensul explicat de John Locke în *Essays on the Law of Nature*, W. von Leyden, Oxford, 1954, p. III : „Cu toate acestea, prin rațiune nu cred că se înțelege aici facultatea intelectuală ce alcătuiește șiruri de gânduri și deduce dovezi, ci anumite principii bine definite de acțiune, din care izvorăsc toate virtuțile și tot ce este necesar modelării adecvate a moralei”.

trebuie să folosim totdeauna materialul care este disponibil și care este el însuși produsul global al unui proces de evoluție.

Sper că a devenit îndeajuns de clar faptul că nu progresul științei este cel ce amenință civilizația noastră, cum poate părea uneori, ci eroarea științifică, bazată de obicei pe o prezumție de cunoaștere pe care în realitate nu o deținem. Aceasta conferă științei răspunderea de a transforma în ceva bun răul produs de unii reprezentanți ai săi. Dezvoltarea cunoașterii aduce cu ea intuiția că putem acum aspira la scopuri pe care actuala stare a științei le-a făcut accesibile, dar numai datorită dominației unor valori pe care nu le-am creat noi și a căror semnificație o înțelegem numai în mod cu totul imperfect. Câtă vreme nu putem cădea de acord asupra unor chestiuni cruciale, precum: „dacă este posibilă o ordine competițională de piață în condițiile în care nu se recunoaște o multiplă proprietate privată asupra instrumentelor de producție”, este limpede că înțelegem imperfect principiile fundamentale pe care se bazează ordinea existentă.

Dacă oamenii de știință sînt în atît de mică măsură conștienți de răspunderea pe care și-au atras-o asupra lor prin faptul că nu au înțeles rolul valorilor pentru menținerea ordinii sociale, aceasta se datorează în mare măsură ideii că știința ca atare nu are nimic de spus cu privire la valabilitatea valorilor. Teza *adevărată* că nu putem trage nici un fel de concluzii privind valabilitatea valorilor plecînd doar de la înțelegerea legăturilor cauzale dintre fapte a fost transformată în credința greșită că știința nu are nimic de-a face cu valorile.

Această atitudine ar trebui să se modifice imediat ce analiza științifică arată că actuala ordine factuală din societate există doar pentru că oamenii acceptă anumite valori. Referitor la un asemenea sistem social, nu putem nici măcar enunța ceva despre efectele unor evenimente particulare, fără a presupune că anumite norme sînt în general respectate<sup>1</sup>. Plecînd de la

---

1. Vezi în acest sens argumentul lui H.A.L. Hart, *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 188: „Preocupările noastre vizează aranjamentele sociale pentru continuarea existenței, nu cele proprii unui club de sinucigași. Vrem să știm dacă printre aceste aranjamente sociale există unele evaluate în mod edificator drept legi naturale posibile a fi descoperite de rațiune și ce raport au ele cu legile omenești și moralitatea. Pentru a ridica această întrebare sau alta despre *cum* trebuie să trăiască oamenii împreună, e necesar să presupunem că scopul lor este, în general, acela de a trăi. Din acest punct de vedere, argumentul este simplu. Reflecția asupra unor generalizări foarte evidente – a unor truisme, într-adevăr – referitoare la natura umană și lumea în care trăiesc oamenii arată că, atîta vreme cît acestea există, anumite reguli trebuie să fie în vigoare în orice mod de organizare socială, dacă este ca aceasta să fie viabilă”. Considerații similare, făcute de un antropolog, pot fi găsite în S.F. Nadel, *Anthropology and Modern Life*, Canberra, 1953, pp. 16-22.



asemenea premise care cuprind anumite valori, este perfect posibil să deduci concluzii despre compatibilitatea sau incompatibilitatea diverselor valori presupuse într-un argument. Este prin urmare incorect dacă, din postulatul că știința trebuie să fie eliberată de orice valori, se trage concluzia că într-un sistem dat nu se poate decide rațional cu privire la chestiunile de valoare. Atunci când avem de-a face cu un proces de ordonare a societății aflat în desfășurare, în care cele mai multe dintre valorile dominante nu sînt puse în discuție, va exista adesea un singur răspuns sigur la întrebări specifice, care să fie și compatibil cu restul sistemului<sup>1</sup>.

Ne confruntăm adesea cu acel curios spectacol în care tocmai savanții care accentuează în mod deosebit caracterul *wertfrei* (liber de orice valori) al științei folosesc acea știință pentru a discredita valorile dominante, ca expresii ale unor emoții iraționale sau ale unor interese materiale particulare. Asemenea savanți dau adesea impresia că singura judecată de valoare respectabilă din punct de vedere științific este aceea că valorile noastre n-au nici o valoare. Această atitudine este deci rezultatul unei înțelegeri defectuoase a legăturii dintre valorile acceptate și ordinea factuală dominantă<sup>2</sup>. Tot ceea ce putem face – și trebuie să facem – este să verificăm

1. În această privință, poziția mea a devenit foarte asemănătoare celei pe care a descris-o foarte bine Luigi Einaudi, în introducerea sa la o carte de C. Bresciani-Turroni, și pe care o cunosc doar în traducerea germană *Einführung in die Wirtschaftspolitik*, Berna, 1948, p. 13. El descrie acolo felul cum crezuse că economistul trebuie să accepte fără murmur scopurile urmărite de legislator și cum a devenit treptat tot mai neîncredător în aceasta, precum și că s-ar putea ca într-o bună zi să ajungă la concluzia că economistul trebuie să combine sarcina sa de critic al mijloacelor folosite, cu una similară de critic al scopurilor, aceasta putîndu-se dovedi o parte a științei la fel de legitimă ca și investigarea mijloacelor, sarcină la care se rezumă știința azi. El adaugă că studiul corespondenței dintre mijloace și scopuri, precum și cel al coerenței logice a scopurilor propuse, poate fi mult mai dificil și, cu siguranță, de valoare morală egală, față de toate considerațiile privind acceptabilitatea și evaluarea scopurilor separate.
2. O bună ilustrare a ceea ce s-a spus în text este oferită, se pare, de prelegerile lui Gunnar Myrdal cu privire la *Obiectivitate în cercetarea din științele sociale* (*Objectivity in Social Research*), din care *The Times Literary Supplement*, 19 februarie 1970, citează o definiție a „obiectivității științifice” ca fiind cea care îl eliberează pe student de „(1) puternica moștenire a scrierilor mai timpurii din domeniul său de cercetare, care conține de obicei idei normative și teleologice moștenite de la generațiile trecute și bazate pe filosofii morale de tip metafizic ale legii naturale și pe utilitarianismul din care s-au ramificat toate teoriile noastre economice și sociale; (2) influența întregului mediu cultural, social, economic și politic al societății în care trăiește, lucrează și își câștigă existența și poziția; (3) influența ce provine de la propria personalitate, așa cum este ea modelată nu numai de tradiții și de mediu, ci și de istoria sa individuală, de alcătuirea și înclinațiile sale”.

fiecare valoare în legătură cu care se ridică dubii prin raportare la celelalte valori, pe care putem presupune că ascultătorii sau cititorii noștri le împărtășesc cu noi. Actualmente, postulatul că ar trebui să evităm toate judecățile de valoare mi se pare adesea a fi devenit o simplă scuză a celor timizi, care nu vor să offenseze pe nimeni și, ca atare, își ascund preferințele. Chiar mai frecvent, este o încercare de a ascunde față de ei înșiși înțelegerea rațională a alegerilor pe care trebuie să le facem între posibilitățile ce ne rămân deschise, alegeri ce ne forțează să sacrificăm unele dintre scopurile pe care am dori să le atingem.

Una dintre cele mai nobile sarcini ale științelor sociale este, cred, aceea de a evidenția clar conflictele de valori.

Se poate așadar demonstra că înseși fundamentele ordinii factuale, a căror existență este presupusă de toate străduințele noastre individuale, depind de acceptarea unor valori ce nu apar ca fiind urmărite conștient de persoane sau grupuri.

*Traducere de Adrian-Paul Iliescu*

## **COMENTARII ȘI EVALUĂRI**



JOHN GRAY

## HAYEK ȘI DISOLUȚIA LIBERALISMULUI CLASIC

Ce valoare prezintă gândirea lui F.A. Hayek în epoca post-socialistă ? Conține ea oare – așa cum intenționa desigur Hayek – o reformulare a liberalismului clasic care să fie adecvată provocărilor politice și intelectuale ale sfârșitului de secol XX și ale perioadei ce urmează ? Sau gândirea sa politică este anulată de eșecul său, acela de a percepe modurile în care piețele libere subminează societățile tradiționale, inclusiv societatea burgheză, ale cărei tradiții erau acceptate de liberalii clasici ? Deschide oare încercarea lui Hayek de a fonda apărarea instituțiilor liberale pe argumente epistemice, și nu pe unele normative, un drum nou pentru filosofia politică liberală ? Sau ea este doar o fundătură ?

Hayek va rămîne în amintire ca un critic al socialismului, și nu ca un filosof al liberalismului. În 1984, cînd s-a publicat prima ediție a volumului meu *Hayek on Liberty* (Basil Blackwell), planificarea centralizată părea bine încetățenită într-o mare parte a lumii. Chiar fiind inefficientă și coruptă, implicată în vastele dezastre ecologice și permanent reînnoită doar pe calea unei uriașe reprimări a libertății individuale, ea părea totuși de neclintit. Ba chiar avea apărătorii ei, mai ales printre intelectualii din statele capitaliste, care argumentau că, în ciuda defectelor sale, planificarea centralizată oferea siguranță pentru majoritatea celor supuși ei. Indiferent ce merite avea acest argument – și nu erau puține – el a devenit astăzi irelevant. Planificarea centralizată socialistă a încetat să mai existe și, cel puțin în intervalul de timp semnificativ pentru noi, ea nu va mai reveni. Economii planificate sînt, sau aspiră să fie, economii închise ; iar în epoca globalizării, autarhia economică nu mai poate fi menținută mult timp în nici o economie. Drept consecință, a încetat să existe orice rivalitate între sistemele economice care au dominat mare parte din istoria politică a secolului XX.

Hayek a înțeles, mai bine decît orice alt gînditor al secolului XX, cum incapacitatea planificării centralizate de a egala productivitatea capitalistă condamnă socialismul la irelevanță. Dar el n-a reușit deloc să înțeleagă cum piețele necontrolate pot slăbi coeziunea socială. Gîndirea sa este

slăbită în mod fatal de această încercare de a apăra o concepție despre libertate ca supunere tradițional stabilită față de forțele pieței, concepție ce neglijează multiplele căi pe care piețele libere modifică și subminează tradițiile.

În această chestiune, Hayek este izbitor mai puțin perspicace decât marele său contemporan austriac, Joseph Schumpeter. În importanța sa lucrare *Capitalism, Socialism and Democracy*<sup>1</sup>, Schumpeter prevedea speculativ că spiritul utilitarist cerut și promovat de capitalism va coroda în timp practicile esențiale ale civilizației burgheze. El sugera că practica economiilor pe termen lung depindea de un anumit grad de stabilitate maritală și familială pe care obiceiurile psihologice încurajate de economiile capitaliste avansate îl făceau imposibil de menținut. Schumpeter avansa aici, într-o formă canonică, argumentul că organizarea capitalistă tipică modernității târzii exprimă și agravează contradicțiile culturale ce fac piața liberă neviabilă politic. În contrast cu Schumpeter, Hayek celebra puterile de „distrugere creatoare” ale capitalismului, fără a sesiza vreodată că ordinea socială burgheză de tip tradițional pe care voia s-o păstreze făcea parte dintre reziduurile culturale ale trecutului, reziduuri pe care economia liberă de piață din epoca târzie le condamnă la uitare.

Dacă tentativa lui Hayek de a revigora varianta gândirii liberale din secolul al XIX-lea este anulată de această contradicție, așa cum susțin eu, sîntem constrînși să căutăm la alte curente de gândire liberală intuiții și indicații călăuzitoare privind felul cum trebuie înțeleasă libertatea personală în societățile post-tradiționale. Deși nu ajunge la acea justificare universală a culturii liberale pe care o spera Mill însuși, gândirea lui J.S. Mill este mai relevantă pentru dilemele societăților moderne târzii decât orice poate fi găsit în scrierile lui Hayek, care este, indiscutabil, cel mai redutabil critic al său din secolul XX. Dacă liberalismul, ca filosofie politică, are viitor, acesta se află în tradiția intelectuală ce merge de la J.S. Mill la Isaiah Berlin, și nu în liberalismul clasic – cel al lui Adam Smith sau al lordului Acton –, pe care Hayek a încercat să-l revitalizeze.

Un motiv pentru care liberalismul clasic al lui Hayek a devenit anacronic este transformarea criticii planificării centralizate care stă la baza sa în ceva redundant, ca urmare a dispariției socialismului. Conflictul din secolul XX între planificarea centralizată socialistă și capitalism nu a fost rezolvat, cu siguranță, prin vreo contribuție a teoriei economice, nici măcar prin cea a lui Hayek. Chestiunea s-a decis pe tărîmul istoriei. Economiiile planificate

---

1. Vezi ediția a IV-a a lucrării, Allen & Unwin, Londra, 1952.

nu au fost doar mai puțin eficiente decît cele de piață în mobilizarea resurselor existente la un moment dat pentru utilizare productivă. Ele au avut și mult mai puțin succes în generarea de noi tehnologii, ceea ce era crucial. Cu excepția cîtorva domenii, cum ar fi cel al dezvoltării armamentului, economiile planificate din blocul sovietic erau înapoiate tehnologic. Ele nu puteau concura cu cele de piață, în care inovarea tehnică era permanentă.

În cele din urmă, în anii '80, nici chiar mobilizarea masivă a resurselor sovietice în favoarea complexului militar-industrial nu l-a putut face pe acesta să țină pasul cu dezvoltările din sfera tehnologiei calculatoarelor, dezvoltări ce deveneau tot mai importante în purtarea unui război. Economia sovietică nu a reușit niciodată să elimine complet urmele originilor sale aflate în comunismul tipic vremii de război; dar ea s-a dovedit incapabilă de virtuozitatea tehnologică de care depinde acum decisiv succesul într-un război. Atunci cînd a pierdut cursa cu Statele Unite în sfera tehnologiei calculatoarelor, statul sovietic a făcut primii pași spre destrămare.

Politica lui Mihail Gorbaciov de *glasnost* și *perestroika* nu a făcut decît să grăbească colapsul sovietic, prin consecințele sale neintenționate de stimulare a tendințelor separatiste în rîndul naționalităților sovietice și de demoralizare a nomenclaturii. Caz poate unic, imperiul sovietic s-a prăbușit fără manifestări semnificative de violență din partea conducătorilor sau a celor conduși. Căderea sa a fost urmată de ambițioasele reforme orientate spre piață din China. La sfîrșitul anului 1997, ultimele bastioane ale economiei planificate din China, întreprinderile de stat, erau prevăzute pentru planificare. Economia socialistă supraviețuiește doar în Cuba și Coreea de Nord, și nici acolo pentru mult timp.

Sistemul sovietic s-a prăbușit din motive politice, într-o anumită măsură accidentale. Totuși, dispariția majorității economiilor planificate ale lumii în mai puțin de un deceniu reprezintă o confirmare spectaculoasă a principalei contribuții a lui F.A. Hayek la gîndirea politică și socială. Hayek susținuse totdeauna că succesul planificării economice centralizate este o imposibilitate epistemologică. El ar fi presupus ca instituțiile planificatoare să adune la un loc informații ce erau, prin natura lor, dispersate și locale.

Nimeni nu poate cunoaște cum sînt distribuite resursele, preferințele și oportunitățile într-o economie, parțial pentru că ele sînt inimaginabil de complicate și permanent în schimbare. S-ar putea eventual cartografia aceste relații permanent schimbătoare în acele structuri generale preferate de teoreticienii macroeconomiei; dar legăturile microeconomice de care depinde coordonarea activităților economice nu pot fi cunoscute cu precizie

sau în detaliu de nici o autoritate planificatoare. Principala funcție a instituțiilor de piață este, în fapt, aceea de a face ca această cunoaștere să nu mai fie necesară.

Imposibilitatea centralizării cunoașterii necesare planificării economice are o singură origine fundamentală : o mare parte a acestei cunoașteri este cunoaștere tacită, locală, fiind încorporată în abilități practice ale căror conținuturi sînt adesea inarticulabile. Obstacolul ce stă în fața centralizării unei asemenea cunoașteri practice – genul de cunoaștere implicată în activități antreprenoriale de succes sau în cercetarea științifică, spre exemplu – este de netrecut. Dacă se face încercarea de a o colecta în instituții planificatoare centrale, cea mai mare parte a ei se va risipi în mod inevitabil. Peste tot unde s-a încercat serios planificarea centralizată, rezultatul a fost risipa și ineficiența pe scară largă. Colapsul economic a fost evitat doar pe baza informației transmise prin piața neagră și piețele internaționale.

Demonstrația lui Hayek privind imposibilitatea epistemică a unei planificări economice de succes a fost ignorată de mai multe generații de economiști aparținînd curentului dominant ; dar ea este singura explicație adîncă avansată vreodată asupra eșecurilor sistemice universale ale economiilor socialiste. Forța sa nu depinde de supoziții privind motivele sau stimulentele umane, ori tradițiile culturale ale popoarelor cărora li s-a impus planificarea socialistă și absența instituțiilor democratice. Argumentul lui Hayek este unul care apelează doar la limitele universale ale cunoașterii umane. El rămîne o contribuție de semnificație durabilă la gîndirea socială și justifică argumentul principal în favoarea lui Hayek făcut în prima ediție a cărții mele, *Hayek on Liberty*.

Acest argument nu este însă unul care să susțină vreuna dintre tezele mai ample ale filosofiei politice a lui Hayek. El nu oferă o fundație pentru liberalism, nici nu justifică enormele pretenții ale lui Hayek privind atu-urile pieței libere. Are un conținut normativ redus (dacă are unul) și nu cuprinde nimic care să ne ajute să alegem între diversele regimuri, liberale sau non liberale, existente în lume ca urmare a socialismului. El funcționează doar ca teoremă de imposibilitate împotriva celor mai pline de *hybris* forme ale planificării economice. Demonstrează doar că un puternic proiect al secolului XX – proiectul marxist de înlocuire a proceselor de piață cu planificarea centralizată – este imposibil de realizat. Dar nu ne spune prea multe în plus.

Argumentul epistemologic împotriva planificării centralizate nu conține nimic de natură să ne ajute să alegem între diferite moduri de organizare a economiilor de piață. Are prea puține resurse pentru a-l putea ajuta pe reformatorul ce caută să asigure o mai bună funcționare a capitalismului în



ce privește satisfacerea nevoilor umane. El nu poate călăuzi economiile în tranziție care trebuie să construiască instituții de piață eficiente pe ruinele planificării centralizate. Pe scurt, el nu are aproape nimic de spus în perioada post-socialistă, în care rivalitatea dintre planificarea centralizată și instituțiile de piață a fost înlocuită de competiția dintre diferitele tipuri de capitalism.

Aceste limite drastice al gândirii lui Hayek provin parțial din defectele înțelegerii pe care o avea el asupra capitalismului. Hayek își reprezenta apariția capitalismului ca pe o evoluție naturală ce nu depindea în nici un punct al său de puterea coercitivă a statului. Dar, așa cum arăta Karl Polanyi în capodopera sa, încă insuficient studiată, *The Great Transformation*,<sup>1</sup> piețele libere nu sînt evoluții spontane : ele sînt artefacte ale puterii de stat. Piața liberă din Anglia secolului al XIX-lea era o creație a absolutismului parlamentar. Ea a fost construită prin *fiat* de un stat puternic. Nu era deloc produsul a miliarde de schimbări neplanificate treptate, ci al unei politici de stat hotărîte.

Prin intermediul *Îngrădirilor*, s-au creat și abolit drepturi de proprietate, iar cutumele în care fusese înrădăcinat anterior schimbul de piață au fost anulate. Epoca victoriană de mijloc poate să fi fost excepțional de favorabilă construcției unei piețe libere, deoarece exista în Anglia și o tradiție de suveranitate nelimitată a parlamentului, și o lungă istorie a capitalismului agrar, pe care liberalii ce se ocupau de economie au putut să se bazeze. Dar, în ciuda acestui mediu favorabil, piața liberă engleză nu a supraviețuit mult timp în forma sa cea mai lipsită de restricții. La începutul Primului Război Mondial, ea era deja o piață reglementată. O mulțime de intervenții legislative necoordonate, apărute nu ca părți ale unui mare proiect, ci ca răspuns la probleme particulare precum securitatea din fabrici, au făcut ca acțiunea pieței să nu mai fie atît de ostilă față de nevoile sociale. Construită prin politici de stat deliberate, piața liberă doar a dispărut spontan<sup>2</sup>.

Interpretarea greșită dată de Hayek felului în care a apărut piața liberă în Anglia epocii victoriene de mijloc ilustrează un eșec mai amplu de a înțelege felul cum diverse sisteme legale întrețin relații diferite cu statul. În concepția lui Hayek, practicile singulare ale dreptului cutumiar englez sînt utilizate ca paradigme universale ale dreptului. Mai ales în gândirea sa tîrzie, Hayek vedea dreptul ca pe un sistem evolutiv, ca un sistem de convenții ce crește prin dezvoltări istorice.

1. Vezi lucrarea apărută în 1957 la Beacon Press.

2. Discut construcția și dispariția pieței libere din epoca victoriană de mijloc în cartea mea *False Dawn*, Granta Books, Londra, 1998, cap. 1.

Acest model nu se potrivește cu mai multe sisteme legale, inclusiv cu unele care au bune acreditive liberale. În Scoția, dreptul romano-olandez nu a evoluat prin gradații imperceptibile din cutumele clanurilor; el a fost impus Scoției în secolul al XVIII-lea conform sfaturilor vicontelui de Stair. În Turcia – poate cel mai durabil și mai reușit regim modernizator din lumea de azi – sistemul legal a fost creația unui singur om, Kemal Attaturk. Codul legal individualist subiacent unei societăți liberale de tip occidental din această țară nu este produsul unei evoluții milenare, ci al unui stil de conducere îndrăzneț și rapid, aplicat în condiții favorabile.

Interpretarea greșită a dreptului de către Hayek este un exemplu al acelei greșeli tipice tradiției Whig care străbate întreaga sa filosofie politică. În gândirea politică a lui Edmund Burke, ale cărui scrieri și discursuri conțin enunțarea canonică a acestei erori tipice tradiției Whig, se ia ca de la sine înțeles faptul că supraviețuirea unei practici de-a lungul a mai multe generații este dovada utilității sale (în ce privește persistența). Conform lui Burke, tradițiile care durează mai multe generații conțin o înțelepciune inaccesibilă simplei exercitări a rațiunii din partea membrilor unei singure generații. La Burke, garanția finală că tradiția nu e doar o acumulare de erori este ordinea providențială, guvernată de divinitate, din istorie.

La Hayek, această interpretare în tradiție Whig a istoriei a fost secularizată într-un idiom pseudo-darwinist. Hayek susține că patrimoniul de tradiții pe care îl moștenește o societate este un prețios depozit de cunoaștere, deoarece el constă în practici ce au supraviețuit unei selecții naturale. El postulează o competiție permanentă între tradiții, cutume și convingeri, astfel că cele ce supraviețuiesc sînt cele care au utilitatea maximă. Hayek argumentează, într-adevăr, că istoria religiilor trebuie înțeleasă în termenii unei selecții naturale a convingerilor și moravurilor.

Dificultățile unei asemenea secularizări darwiniste a providențialismului burkean sînt nenumărate. Nu există, în sfera schimbării sociale, nici un mecanism înrudit cu selecția naturală a accidentelor genetice din biologia evoluționistă, și nici nu există vreun criteriu comparabil de adaptare sau utilitate. Numeroasele referiri ale lui Hayek la competiție și selecție între practicile sociale sună ca și cum el ar avea o teorie a evoluției culturale, cînd, de fapt, el nu are decît o metaforă scientistă. Faptul că se bazează pe o noțiune de selecție de grup, care este teoretic vidă, îl face să ignore contingențele istorice de care depind efectiv dezvoltarea și decăderea sistemelor politice și economice precum și a religiilor. De asemenea, aceasta îi permite să mascheze profundele tensiuni din gândirea sa.

Sub un anumit aspect, sistemul de idei hayekian este o apărare scientistă a tradiției împotriva reformelor raționale. Dacă zestrea de practici moștenită

de o societate încorporează o cunoaștere inaccesibilă unei singure generații, oricare ar fi aceasta, raportarea potrivită față de această tradiție ar fi una de respect, și nu una critică. Tradițiile ar trebui lăsate neatinse. Cu excepția unor elemente marginale, noi nu ar trebui să încercăm să reformăm tradițiile pentru ca ele să satisfacă mai bine nevoile noastre, căci noi nu putem cunoaște funcțiile reale pe care le îndeplinesc ele în societate.

Dar această atitudine de respect burkean față de trecut intră în conflict cu cealaltă latură a gândirii lui Hayek, în care el apare ca un teoretician al progresului. Ce este de făcut dacă tradițiile unei societăți sînt ostile apariției pieței libere? Dacă ele sînt tradițiile unei societăți socialiste? Aici Hayek redevine un liberal de tip convențional-iluminist. Teoria sa asupra funcțiilor epistemice ale pieței demonstrează că o economie planificată nu poate funcționa. Teoria sa economică spune că piețele libere au productivitate maximă. Pe baza acestor teorii, Hayek solicită dezafectarea cuprinzătoare a planificării centralizate și, mai general, abandonarea intervenției guvernamentale în economie.

Dintr-un punct de vedere burkean consecvent, liberalismul economic de acest tip radical nu este decît un *hybris* raționalist. A mătura pur și simplu toate restricțiile puse pieței libere, restricții în vigoare de multe generații, trebuie să fie ceva exagerat de riscant, deoarece noi nu putem ști ce funcții vitale joacă ele. Se poate foarte bine să fie adevărat că piețele dereglementate sînt cele mai bune instrumente pentru crearea de bogăție; dar restricțiile aplicate libertății piețelor pot fi totuși esențiale pentru coeziunea socială. Oarecum curios, această ultimă posibilitate nu este niciodată luată în seamă de Hayek<sup>1</sup>.

Contradicția cea mai adîncă din sistemul de idei hayekian este cea dintre un atașament conservator pentru forme sociale moștenite și un atașament liberal față de progresul infinit. Distanțarea lui Hayek față de tot ceea ce se aseamăna cu conservatorismul tradițional apare cel mai clar cînd el recomandă progresul, deși recunoaște că „progresul este mișcare de dragul mișcării”<sup>2</sup>.

Această mărturisire candid nihilistă este importantă din mai multe motive. În primul rînd, ea sugerează că la Hayek lipsește orice teorie etică bine dezvoltată. În voluminoasele scrieri de filosofie socială ale lui Hayek nu se găsește nicăieri un punct de vedere despre ce face ca o societate să fie

- 
1. Am examinat impactul piețelor dereglementate asupra coeziunii sociale în Anglia contemporană în contribuția mea la volumul John Gray și David Willetts (coord.), *Is Conservatism Dead?*, Profile Books, Londra, 1997, pp. 13-29.
  2. În *Constituția libertății*, Chicago University Press, 1960, p. 41. [Trad. rom. Institutul European, Iași, 1998, p. 65., n. ed.]

bună sau, mai general, despre împlinirea umană. Ceea ce se poate găsi, în schimb, este un amestec de kantianism cu etică evoluționistă și utilitarism indirect.

În plus, există o mare lacună în gândirea lui Hayek în ceea ce privește efectele capitalismului de piață asupra stabilității societății și a integrității formelor de viață. Această lipsă de considerație în ceea ce privește modurile în care capitalismul de piață poate fi distructiv din punct de vedere social nu este o simplă scăpare. Ea dovedește că Hayek, ca și Marx, apreciază în cele din urmă capitalismul drept motor al progresului istoric, înțeles în termenii creșterii productivității și ai controlului asupra naturii, mai mult decît drept un mijloc de a satisface nevoi omenești.

Ca și Marx, Hayek vede capitalismul ca pe un sistem economic emancipator – unul care eliberează omenirea de penuria naturală și, prin aceasta, de povara opresivă a istoriei. Ca și Marx, el nu are nici o simpatie pentru grupurile sociale și popoarele care au devenit victimele progresului asigurat de capitalism. Într-adevăr, ca și Marx, Hayek recunoaște că un capitalism de piață este intrinsec ostil oricărei ordini sociale bine stabilite, căci, în comparație cu capitalismul, așa cum observa Marx, „toate modurile anterioare de producție erau esențialmente conservatoare”<sup>1</sup>.

Noutatea revoluționară a capitalismului ca sistem economic creează dificultăți justificării epistemice date de Hayek instituțiilor pieței dereglementate. Un efect al „distrugerii creatoare” produse de forțele necontrolate ale pieței este continua deresponsabilizare a unei părți a populației. Într-un mediu economic în care inovația a fost instituționalizată, cunoașterea tacită se transformă repede într-o eroare. Semnificațiile tacite păstrate în cadrul tradițiilor sînt călăuze proaste în situația în care întregi industrii, ocupații și forme de viață dispar mereu, ca rezultat al acțiunii piețelor globale. Piețele libere favorizate de Hayek pentru contribuția lor la progresul economic ajung la acest rezultat tocmai pentru că nu le pasă de tradițiile pe care el le respectă drept depozite ale înțelepciunii generațiilor.

Cînd Hayek scrie despre piețe ca mijloace pentru păstrarea și transmiterea cunoașterii tacite, el le vede ca instituții culturale complexe, înrădăcinate în obiceiuri și tradiții. Nu sesizează însă că acest fel de a vedea nu se poate combina cu pretențiile universale pe care cei cu vederi liberale (asupra economiei) – inclusiv el însuși, în alte părți ale operei sale – le au în ceea ce privește piețele libere. Dacă piețele sînt instituții sociale complexe, adînc înrădăcinate, ele vor varia o dată cu culturile în care acționează. Vor exista multe tipuri de economii de piață și multe genuri de capitalism.

---

1. În *Capitalul*, vol. 1, Penguin, Londra, p. 486.

Iar dacă este așa, piețele libere anglo-americane nu ilustrează un tip ideal de libertate a pieței, pe care toate celelalte ar trebui să-l aproximeze, ci doar o varietate de capitalism. Economia socială de piață germană, capitalismul chinezesc bazat pe relații de familie, capitalismul japonez bazat pe „legături” – toate acestea și alte genuri de capitalism exprimă tradiții culturale distincte ale societăților în care s-au maturizat. Problema este, pentru fiecare țară, cum să-și reformeze genul existent de capitalism, pentru ca el să fie consonant cu valorile sale culturale subiacente și să îndeplinească nevoile sale de lungă durată.

Dacă gândim în acești termeni, piețele vor fi văzute nu ca încarnări ale libertății umane, ci ca instituții sociale failibile. Ele vor fi supuse reformării în măsura în care acțiunea lor nu reușește să urmeze semnificațiile etice tacite ale societăților pe care le deservesc. Iată o linie constructivă de gândire, pe care Hayek n-o explorează niciodată. Lacuna poate fi parțial explicată prin ambivalența nerezolvată a lui Hayek în ceea ce privește raționalismul iluminist.

Atunci când Hayek scrie în calitate de raționalist iluminist, el vede piețele libere ca mijloace de maximizare a productivității. Efectele lor asupra coeziunii sociale sînt lăsate la o parte. Numai neglijarea sistematică a consecințelor sociale produse de piețele dezrădăcinate îi permite lui Hayek să-și imagineze că regimul economic al pieței libere pe care îl apără poate fi combinat cu un sistem social în care instituțiile tradiționale au o autoritate indiscutabilă. Dovezile că imperativele pieței dereglementate intră în conflict cu nevoile de coeziune socială nu sînt examinate. Nu este examinat nici faptul că distrugerea formelor tradiționale de familie este foarte accentuată mai ales în țări care, precum Statele Unite, au ajuns cel mai departe în dereglementarea pieței. Gîndul subversiv că un regim economic bazat pe alegerea consumatorului poate lucra în direcția distrugerii instituțiilor tradiționale la care ține Hayek este reprimat.

Neglijarea acestor chestiuni de către Hayek limitează drastic utilitatea gîndirii sale azi. Nu numai că el n-are nimic de zis despre varietățile de capitalism – despre costurile și beneficiile lor specifice, dependența lor de tradiții culturale specifice sau diferitele moduri în care pot fi ele reformate pentru a îndeplini nevoile umane. Dar el nu se confruntă cu dilema esențială a perioadei post-socialiste – cum să fie reconciliate acțiunile piețelor globale dereglementate cu cerințele coeziunii sociale.

Proiectul politic în care și-a găsit concretizarea practică liberalismul foarte conservator al lui Hayek a fost conservatorismul pieței din anii '80. Așa cum a fost el articulat în politicile și retorica unor politicieni precum Ronald Reagan și Margaret Thatcher, conservatorismul pieței libere implica

o conjuncție nearmonioasă între modernizarea economică cu efecte adânci și afirmarea neobosită a „valorilor victoriene”. La sfârșitul anilor '80 și la începutul anilor '90, această combinație anormală s-a destrămat.

Credința că o economie ultramodernă poate coexista, în stare de echilibru stabil, cu tradițiile culturale și instituțiile sociale dintr-o fază anterioară a capitalismului este teza centrală a filosofiei sociale a lui Hayek și, totodată, simbul intelectual și politic al gândirii Noii Drepte. Pe la mijlocul anilor '90, această credință suferise deja o respingere experimentală definitivă. Partidele și regimurile conservatoare care își construiseră politica pe baza ei erau în derută și disoluție peste tot în lume.

Dinamismul economic al societăților moderne târzii s-a dovedit neospitalier cu valorile tradiționale. Valorile alegerii și autorealizării, încorporate în economiile individualiste inovatoare, se infiltrează în viața de familie. Structurile sociale bazate pe respect sînt nepotrivite cu un climat în care mobilitatea este imperativă. Insecuritatea locului de muncă, omniprezentă, proprie economiilor libere de piață, corodează structurile burgheze ale carierelor profesionale. Economii modernității târzii nu coexistă stabil cu structurile sociale tradiționale.

Așa cum înțelesese deja Joseph Schumpeter, menținerea unei ordini sociale burgheze nu poate fi reconciliată cu dezvoltarea capitalismului. Amplu confirmată de istoria mai recentă, această intuiție a lui Schumpeter dă o lovitură mortală filosofiei economice și sociale a lui Hayek. Ea este fatală pentru speranțele tuturor liberalismelor conservatoare – dintre care al lui Hayek nu este decît cel mai plin de *hybris*.

Demonstrația lui Hayek că o planificare centralizată socialistă de succes este imposibilă lasă neatinsă toate problemele majore atacate de filosofia politică liberală. Luate în ele însele, argumentele epistemice au prea puține implicații normative. Este adevărat, ele exclud anumite stări de lucruri, considerîndu-le imposibile, iar socialismul clasic este printre ele. Așa cum sugeram, deoarece piețele libere acționează în direcția dezabilitării populației și a transformării stocului ei de cunoaștere tacită în ceva inutil, argumentele epistemice ale lui Hayek sugerează și că instituțiile esențiale apărute de liberalismul clasic – guvernarea minimală și piața liberă – pot fi doar un episod prin sine însuși limitat în istoria oricărei societăți. Iată rezultate interesante, care însă nu constituie justificări ale liberalismului în nici una dintre variantele acestuia.

Argumentele epistemice nu sînt decît o informație în plus față de cea necesară pentru evaluarea costurilor și beneficiilor diferitelor regime. Ele nu determină, și nici măcar nu ghidează în mod semnificativ alegerea între ele. Nimic din ceea ce este cuprins în argumentele epistemice ale lui Hayek

nu poate interzice renunțarea la unele pretenții privind productivitatea în schimbul unei creșteri a egalității ; nimic din acestea nu condamnă restricționarea libertății economice impuse de guvernările naționaliste, fasciste sau chiar social-democrate. Argumentele epistemice ne spun doar că asemenea guvernări nu vor prezida economii maximal productive. Acest element nu va fi însă concludiv pentru nici o teorie etică și pentru nici o filosofie politică ce nu este deja devotată, așa cum era Hayek, straniului ideal al productivității maxime.

Este important de subliniat faptul că testul propus de Hayek pentru progres – creșterea productivității – nu are nici o legătură esențială cu liberalismul. Așa cum știau multe generații de republicani, libertatea și prosperitatea nu merg totdeauna mână în mână. O economie de înaltă productivitate poate înflori și sub auspiciile unui regim ce nu respectă libertatea (nici chiar în sensul în care o înțelege Hayek). Capitalismul autoritar din Asia de est poate intra în această categorie. La fel, un regim foarte liberal poate rămâne în urmă față de asemenea regimuri *dirijiste*, orientate spre creștere economică. Pentru un liberal care apreciază autonomia personală mai mult decât progresul economic, aceasta nu este o problemă. Pentru Hayek, care încearcă să identifice instituțiile liberale cu cerințele funcționale ale piețelor dereglementate, succesul economic al unor asemenea regimuri *dirijiste* va fi foarte incomod.

Totodată, avem aici o adâncă ironie. Căci structurile sociale tradiționale pe care Hayek le respectă atât de mult sînt mai ușor sesizabile în asemenea regimuri asiatice ale capitalismului dirijat decât în societățile liberale în care piețele au fost dereglementate. Filosofia socială a lui Hayek se năruie pe baza faptului incomod că piețele dereglementate nu necesită cele mai multe dintre libertățile pe care el, ca liberal, le apreciază, și că ele acționează în direcția slăbirii tradițiilor pe care, în calitate de conservator, le apreciază. Chiar mai rău, contradicția dintre respectul burkean pentru tradiții și apărarea, de către Hayek, într-o manieră cvasi-marxistă, iluministă, a capitalismului necontrolat, ca fiind sistemul economic cel mai favorabil creșterii bogăției, face ca, în final, sistemul său social și politic să fie incoerent.

Dacă liberalismul are un viitor, acesta trebuie să consistă în a respinge identificarea (contradictorie) pe care o face Hayek între libertatea personală și supunerea față de tradiții moștenite și forțele pieței. El trebuie să recunoască faptul că instituțiile pieței, ca și cele democratice, sînt mijloace pentru scopuri omenești, și nu scopuri în sine. Justificarea oricărui sistem politic sau economic nu poate fi decât una instrumentală. Această justificare va fi în termenii contribuției aduse la binele oamenilor. Pentru oricine are

o moralitate politică liberală, libertatea personală va fi un element central în orice tip de viață omenească ce merită să fie trăită. Din punctul de vedere al argumentului de față, nu contează dacă această convingere liberală poate fi apărută. (Am pus în discuție în altă parte validitatea sa universală<sup>1</sup>.) Ceea ce contează este că instituțiile pieței pot fi justificate numai în termenii valorilor pe care practicienii lor le înțeleg și acceptă. În societățile moderne târzii cărora li se adresează opera lui Hayek, acestea nu sînt valorile ierarhiei și ale respectului față de tradiție. Ci sînt valorile liberale ale autonomiei și echității (*fairness*).

În societățile contemporane, instituțiile de piață nu sînt instrumente auto-justificative pentru eliberarea de tradiție. Dinamismul transgresator al capitalismului liberal acționează continuu pentru slăbirea dominației tradițiilor asupra societății. De aceea, el răspîndește o atitudine critică față de tradițiile care, în trecut, susțineau piața liberă. Nu este un accident că feminismul și disoluția familiei tradiționale sînt cel mai vizibile în societățile în care viața economică este individualistă la modul cel mai consecvent. Eliberarea economică a femeilor pe care o aduce capitalismul liberal este incompatibilă cu păstrarea familiei tradiționale. Pentru un liberal conservator ca Hayek, aceasta trebuie să fie o lovitură de grație, dar ea va fi salută de liberalii pentru care autonomia personală este o valoare centrală.

În alte privințe, impactul pieței libere asupra societății n-a fost la fel de binefăcător. Cauzele nivelurilor tot mai înalte ale criminalității nu pot fi cunoscute cu certitudine, dar este greu să tratăm asocierea, la scară mondială, a liberalizării economice cu incidența crescîndă a numeroase tipuri de delikte ca fiind pură coincidență. Piața liberă acționează uneori în direcția slăbirii ierarhiilor și moravurilor tradiționale. Mai des, piața liberă corodează coeziunea socială fără a amplifica, în mod corespunzător, libertatea personală. Acest fapt subliniază chestiunea crucială că legătura dintre piața liberă și libertatea individuală este – contrar lui Hayek și altor liberali clasici – în mare măsură contingentă. Aceasta a fost o intuiție decisivă a gînditorilor Noului Liberalism de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, anticipată de J.S. Mill, atunci cînd acesta nota că non-intervenția guvernamentală nu este un principiu fundamental, ci doar o regulă practică<sup>2</sup>.

- 
1. Vezi cartea mea *Liberalism: Essays in Political Philosophy*, Routledge, Londra, 1989, „Postscript: After Liberalism” și cartea mea *Postliberalism: Studies in Political Thought*, Routledge, Londra, 1993, capitolul 20, „What is dead and what is living in liberalism”, pentru unele argumente împotriva autorității universale a valorilor liberale.
  2. Vezi cartea mea *Mill on Liberty: A Defence*, ediția a II-a, Routledge, Londra, 1996, pentru o discuție dezvoltată a principiului libertății al lui Mill.



Reformularea liberalismului clasic dată de Hayek este un eșec, nu numai pentru că acea critică a socialismului ce constituie miezul său are prea puțină relevanță pentru dilemele perioadei post-socialiste. Ea este un eșec și pentru că nu înțelege sau poate nu percepe efectele de deztradiționalizare pe care le are capitalismul pieței libere asupra societăților contemporane. Acest defect se naște, în parte, dintr-o trăsătură pe care gândirea lui Hayek o are în comun cu alte liberalisme recente. În sistemul de gândire hayekian, precum în teoria dreptății ca echitate a lui John Rawls sau în individualismul contractualist al lui James Buchanan, se imaginează că adeziunea comună la o concepție despre dreptate este suficientă pentru susținerea instituțiilor liberale.

Această asumție comună a filosofiilor politice legaliste aparținând atât dreptei libertariene, cât și stîngii egalitariste viciază mult din gândirea liberală recentă. Ea este criticată adesea din punctul de vedere comunitarian, care insistă că dreptatea nu este virtutea politică supremă. Dar mare parte din gândirea comunitariană este ea însăși viciată de speranțe nerealiste cu privire la sfera și profunzimea consensului moral realizabil în condițiile contemporane. Gîndirea contemporană ar trebui de fapt înțeleasă ca o reformare a teoriei liberale, nu ca o alternativă la ea<sup>1</sup>. În această calitate, ea este un extrem de puternic corectiv față de erorile și limitările variantelor de liberalism legalist care au dominat în ultima vreme filosofia politică. Există însă o tradiție alternativă la gîndirea liberală, în care s-a înțeles de mult rolul jucat de coeziunea socială în asigurarea posibilității autonomiei personale.

Această altă tradiție liberală a fost dezvoltată de gînditorii Noului Liberalism, L.T. Hobhouse și J.M. Keynes, dar cele mai multe dintre ideile și preocupările sale sînt prefigurate în scrierile lui J.S. Mill. Aceste scrieri nu conțin o unică doctrină politică complet coerentă și, ca aproape toate teoriile liberale de atunci și de acum, ele sînt deformate de o filosofie a istoriei îngust eurocentrică, ce subminează orice pretenții liberale de autoritate universală pentru principiile lui Mill. Totuși, impulsul care animează liberalismul lui Mill – acela al reconcilierii cerințelor de autonomie personală cu nevoile de coeziune socială – este semnificativ pentru condițiile societăților occidentale din perioada modernității tîrzii într-un mod în care, izbitor, gîndirea lui Hayek nu reușește să fie semnificativă. Necesitatea de a echilibra cerințele alegerii individuale cu cele ale comunităților este o temă preluată și dezvoltată în scrierile marelui succesor al lui Mill, Isaiah

---

1. Am criticat liberalismul comunitarian în cartea mea *Enlightenment's Wake*, Routledge, Londra, 1995, capitolele 1 și 8, precum și în cartea mea *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, Polity Press, Cambridge, 1997, capitolele 2 și 3.

Berlin. Această tradiție de liberalism social a fost ulterior dezvoltată în opera lui Joseph Raz, a cărui concepție despre autonomia personală, ca fiind esențialmente înrădăcinată social, merită studierea cea mai aprofundată<sup>1</sup>.

Infirmarea sistemului hayekian de idei în urma impactului distructiv al pieței libere asupra coeziunii sociale este ceva profund instructiv pentru gândirea liberală de azi. Ea confirmă că idealurile liberale de autonomie personală necesită un stat activ, care capacitează pe oameni, nu o guvernare minimală, precum cea din teoria liberală clasică. Căci, dacă o învățătură pe care o putem trage din disoluția liberalismului clasic renovat al lui Hayek este că libertatea individuală nu poate fi înțeleasă în termenii restrictivi și săraci ai supunerii față de tradiție sau față de forțele pieței, o altă învățătură este că, în condițiile lumii moderne târzii, autonomia personală și o societate stabilă, coezivă, nu reprezintă elemente alternative.

*Traducere de Adrian-Paul Iliescu*

---

1. Vezi cartea mea *Isaiah Berlin*, HarperCollins, New York, 1995, pentru o apreciere dezvoltată a liberalismului lui Berlin și a relațiilor sale cu cel al lui Joseph Raz. Pledoaria lui Raz pentru o interpretare „înrădăcinată social” a autonomiei personale poate fi găsită în principal în cărțile lui *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986 și *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

## ADRIAN-PAUL ILIESCU

# CONTRADICȚIA LUI HAYEK

Contradicția lui Hayek a fost intuită – și semnalată explicit, deși numai în treacăt – încă de Michael Oakeshott, la numai trei ani de la apariția primei cărți importante a gânditorului austriac, *Drumul către servitute* (*The Road to Serfdom*). În cel mai cunoscut eseu al său, *Rationalism in Politics*, apărut la Cambridge în 1947, Oakeshott observa că, într-o civilizație raționalistă cum este aceea a secolului XX, pînă și rezistența față de ideologii canonice se reconvertește canonic într-o nouă ideologie: „Aceasta este, poate, principala semnificație a cărții lui Hayek, *Drumul către servitute* – nu puterea de convingere a doctrinei sale, ci faptul că ea este o doctrină. Un plan de a rezista oricărei planificări poate fi mai bun decît opusul său, dar el ține de același stil politic”<sup>1</sup>.

Cititorul atent putea decela în semnalarea lui Oakeshott acest paradox fundamental: deși Hayek este (mai mult chiar decît Popper) marele adversar al *doctrinelor bazate pe proiecte abstracte*, critica făcută de el acestor doctrine s-a transformat ea însăși într-o *doctrină abstractă bazată pe proiectul „dezvoltării spontane”*. Opera hayekiană nu s-a rezumat la demolarea ideii comuniste de superioritate universală a ordinii economice și sociale dirijate centralizat; ea s-a transformat într-o ideologie a superiorității universale a ordinii spontane, deci într-o doctrină oarecum la fel de abstractă precum cea pe care a combătut-o.

Și totuși, ostilitatea lui Hayek față de dogmatismul doctrinelor abstracte era bine consolidată, fiind legitimată de două tradiții intelectuale care îl influențaseră profund: iluminismul scoțian (Adam Smith, David Hume, Adam Ferguson), promotorul pledoariei pentru dezvoltarea spontană a societății și, totodată, al unei critici severe adresate tuturor proiectelor abstracte de construcție socială, oricît de bine blindate ideologic ar fi fost ele; și conservatorismul lui Edmund Burke, prima concepție filosofică sistematică susceptibilă de a demonta pretențiile nefondate ale ideologiilor dogmatice, guvernate de iluzia remodelării comunităților umane conform

---

1. Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică*, Ed. All, București, 1995, p. 30.

unor planuri ideale de organizare socială. De fapt, liberalismul lui Adam Smith, care denunța pe „omul sistemului”, anexat de „presupusa frumusețe a propriului său plan ideal de cîrmuire” (*The Theory of Moral Sentiments*), se întâlnea aici într-un deplin consens cu conservatorismul lui Burke, ce respingea frontal toate ideologiile abstracte („nemărginit de atrăgătoare”) asupra guvernării drept excesiv de simple și de unilaterale („Orice mod de guvernare simplu este fundamental deficitar, ca să nu spun mai mult” – *Reflections on the Revolution in France*). Atunci cînd Hayek respinge proiectele comuniste de reorganizare socială, el se manifestă ca moștenitor al ambelor tradiții ce optau pentru evoluția socială *nedirijată, organică, spontană*, avantajată de capacitatea de a „produce ordini mult mai complexe decît oricare ordine pe care am putea-o produce așezînd fiecare piesă individuală la locul său potrivit”<sup>1</sup>; Hayek-liberalul și Hayek-conservatorul se află la unison din acest punct de vedere.

În același timp însă, pledoaria hayekiană se transformă într-o doctrină sau într-o ideologie, prin faptul că idealul ordinii sociale spontane și respingerea totală a proiectării comunitare apar ca imperative *universal valabile*, elemente esențiale, *canonice*, ale unui *mod de viață ideal*. Aici Hayek-liberalul se desparte de alter ego-ul său conservator. Căci liberalismul este *universalist*, „afirmînd unitatea morală a speciei umane și acordînd o importanță secundară formelor de asociere și formelor culturale istorice specifice”<sup>2</sup>; dimpotrivă, conservatorismul este criticul cel mai sever al maniei universaliste. Și tot liberalismul sau, mai bine zis, un anumit tip de liberalism (linia Locke-Kant-Hayek-Rawls) se centrează pe „căutarea unei forme de viață ideale”, bazate pe instituții și aranjamente *universal valabile* („instituțiile liberale sînt văzute ca aplicații ale unor principii universale”)<sup>3</sup>. În contrast, conservatorismul contestă atît existența unei forme de viață socială ideală, cît și ideea unor principii politice *universal aplicabile*. *Doctrina lui Hayek* este, așadar, una tipic liberală și, din spiritul ei ideologic-universalist, emană contradicția centrală a poziției gînditorului austriac.

Sesizarea acestei contradicții permite și decelarea *aroganței ascunse* în demersul lui Hayek. În aparență, argumentele sale împotriva dirijismului economic și social dovedesc o mare modestie, inspirată de conștiința acută a limitărilor „rațiunii organizatoare”: ceea ce Hayek ne repetă mereu este

- 
1. F.A. Hayek, *Tipuri de ordine în societate*, în volumul *Limitele puterii*, editat de Adrian-Paul Iliescu și Mihail-Radu Solcan, All, București, 1994, p. 138.
  2. John Gray, *Liberalism*, Open University Press, 1995, p. XII.
  3. John Gray, *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, 2000, p. 2. [Trad. rom. Polirom, 2001, n. ed.]

că intelectul (chiar intelectul colectiv al unei guvernări) nu poate acumula toate informațiile (economice, sociale, psihologice) necesare dirijării globale, fertile, a vieții sociale ; că totalitatea detaliilor influente în evoluția fenomenelor sociale, deci semnificative, nu poate fi stăpînită conștient, aici trebuind lăsate să lucreze în tăcere forțele spontane (ale pieței, ale inițiativei individuale etc.) Ni se cere să recunoaștem limitele inevitabile ale cunoașterii, ale posibilității de a centraliza și manevra informația – nu putem colecta toate datele necesare și nu putem *dirija*, deoarece nu știm ceea ce ar trebui să știm. Ni se amintește neîncetat, pe urmele lui Burke<sup>1</sup>, că imensa complexitate a ordinii unei societăți moderne nu poate fi controlată deliberat – că avem, prin urmare, datoria de a renunța la ambiția plină de *hybris* politic, de a stăpîni evoluția socială în ansamblul ei : „puterea noastră asupra aranjamentului specific al părților în cadrul unei asemenea ordini este mult mai limitată decît asupra ordinii pe care o producem așezînd individual părțile la locul lor. Singurele lucruri pe care le putem păstra sub control sînt anumite trăsături abstracte ale unei asemenea ordini, nu însă și detaliile sale concrete”<sup>2</sup>. Iată, s-ar putea spune, o bună și necesară lecție de modestie politică.

La o privire mai atentă însă, în spatele acestei modestii se ascunde o apreciabilă doză de aroganță. Căci Hayek nu se mulțumește să semnaleze critic iluziile dirijismului. El denunță aceste iluzii în numele unei teorii *universale* a ordinii sociale, ale cărei presupuziții sînt aproape la fel de exclusiviste ca și cele pe care se bazează doctrina dirijistă. Cîteva scurte analize vor pune în evidență acest lucru.

Să examinăm puțin faimoasa antiteză hayekiană între „fixarea regulilor abstracte” și „controlul detaliilor”, pe care se bazează argumentarea anti-dirijistă și întreaga teorie a ordinii spontane. Morala dedusă de Hayek din prezentarea acestei antiteze poate fi sintetizată astfel : „tot ce putem asigura și tot ce trebuie asigurat este supremația legii și libertatea pieței” („all you

---

1. Burke contrasta planurile sociale globale, simple și unilaterale, de felul celui urmărit de revoluționarii francezi, cu nevoile complexe și multilaterale ale unei ordini sociale complexe : „Dacă privești societatea dintr-un singur punct de vedere, toate aceste moduri simple de organizare sînt nemărginit de atrăgătoare. Fiecare dintre ele ar răspunde de fapt unicului ei țel cu mult mai bine decît reușește un mod de organizare complex să atingă toate scopurile sale complexe. Dar este mai bine ca întregului să i se răspundă în mod imperfect și cu lacune, decît să avem situația în care, în timp ce unele părți componente sînt îngrijite cu meticulozitate, altele sînt neglijate cu totul sau poate chiar serios vătămate din cauza grijii exagerate pentru o componentă favorită” (fragment din *Reflecții asupra revoluției din Franța*, în volumul *Limitele puterii*, loc. cit., p. 70).

2. Hayek, *op. cit.*, p. 138.

can provide, and all you have to, is the rule of law and the freedom of the market"). Ordinea socială cea mai complexă rezultă de aici fără nici o altă intervenție instituțională; detaliile acestei ordini vor fi puse la punct nu prin asemenea intervenții (deci prin control exercitat de autorități), ci prin inițiativele individuale libere.

Ca teorie generală asupra ordinii sociale și a capacității umane de a proiecta deliberat această ordine, viziunea lui Hayek apare ireproșabilă. Cu greu ar putea cineva contesta în principiu limitele capacității noastre de a prevedea desfășurarea fenomenelor sociale, apariția frecventă a unor circumstanțe noi și surprinzătoare (imposibil de „manipulat” pe baza unor proiecte prestabilite), flexibilitatea și adaptabilitatea superioare ale inițiativelor individuale (față de cele instituționale, birocratice) etc. Forța argumentului hayekian vine, aici, din faptul că nici un agent rațional nu poate nega existența imprevizibilului și a surprizelor sociale (vezi, spre exemplu, partea a IV-a din eseul *Tipuri de raționalism*).

Dacă însă ne fixăm atenția asupra problemelor sociale concrete, lucrurile apar într-o lumină sensibil diferită. Să presupunem că principiile hayekiene de ordine spontană sînt respectate riguros într-o societate oarecare. Să presupunem, de asemenea, că rezultatele economice globale ale acestei societăți (productivitate, nivel al produsului social, dinamicitate și progres tehnic) sînt pozitive (net superioare celor dintr-o societate dirijată). Rămîne însă întrebarea dacă nu cumva chiar în cadrul unei asemenea ordini pot apărea probleme sociale grave. Un adept al lui Hayek se află aici în fața următoarei dileme :

(i) el poate postula că este exclus ca o atare societate să se confrunte cu probleme sociale majore, caz în care își asumă presupuziția extrem de radicală că *dezvoltarea spontană are capacitatea (aproape magică!) de a elimina orice problemă serioasă*. Un atare postulat este însă inacceptabil din mai multe motive. În primul rînd, el nu poate fi justificat, deoarece argumentele hayekiene demonstrează doar superioritatea ordinii spontane asupra celei dirijiste, nu și eficacitatea *absolută* (infinită, perfectă) a celei dintîi. În al doilea rînd, el trădează un optimism mistic, cu totul străin gîndirii raționale (conform acestui optimism, ordinea spontană nu ar fi doar un tip superior de organizare, ci un adevărat panaceu, o veritabilă *cale de mîntuire*, de soluționare a tuturor problemelor sociale, pentru orice comunitate omenească). În al treilea rînd, un asemenea postulat ar dovedi o inconsecvență de gîndire: după ce, în combaterea dirijismului, adeptul lui Hayek evocă *imprevizibilitatea* fenomenelor sociale, prin adoptarea alternativei (i) el ar afirma *previzibilitatea* cursului desfășurării fenomenelor (adică, ar afirma posibilitatea de a prevedea faptul că, o dată respectate principiile ordinii spontane și abandonat dirijismul, nici un fel de probleme

majore nu mai pot surveni). Din toate aceste motive, și probabil din alte câteva, este plauzibil să presupunem că adeptul lui Hayek nu va adopta alternativa (i), ci va prefera să opteze pentru varianta a doua ;

(ii) el poate susține că, deși chiar și într-o societate bazată pe ordine spontană pot apărea probleme sociale majore, acestea sînt soluționabile prin inițiative individuale, și deci nu constituie temei pentru revenirea la dirijism (la proiectare sau reconstrucție socială deliberată, la acțiune instituționalizată etc.). A da un asemenea răspuns echivalează însă cu a susține că *toate problemele sociale majore ce pot apărea într-o ordine spontană țin de detaliile care* – așa cum ne spune Hayek – *trebuie lăsate în grija inițiativei individului, și nu transformate în obiect de preocupare guvernamentală*. Această teză conține însă o sugestie înșelătoare, detectabilă imediat ce examinăm un caz concret. Să presupunem că în societatea bazată pe ordine spontană pentru care pledează Hayek (și care, repet, este în ansamblu prosperă economic) se constată un fenomen amplu de polarizare socială : acumulare a avantajelor și resurselor la un pol, și amplificare constantă a masei celor dezavantajați și privați de resurse la celălalt pol. (Nu afirm, desigur, că în orice societate bazată pe ordine spontană se va produce acest fenomen, și nici nu critic societăți contemporane care înregistrează fenomene de acest tip : scopul nu este aici de a critica economiile de piață liberă, ci doar acela de a explora *posibilități plauzibile*, pentru a identifica presupuzițiile ascunse ale gîndirii lui Hayek.) Cînd argumentarea hayekiană conchide că asemenea probleme concrete (eliminarea sărăciei sau a polarizării sociale, bunăoară) trebuie lăsate în grija inițiativei individuale (ca fiind chestiuni *de detaliu*, și nu de ordine globală), ea sugerează că ar fi vorba doar despre o dificultate marginală, de genul : majoritatea populației este prosperă, dar există și o serie de cazuri de penurie (ce pot fi rezolvate prin inițiativă individuală). În această situație, teza lui Hayek este întrutotul rezonabilă. Dar sugestia este înșelătoare. Cazul discutat avea în vedere nu dificultăți marginale, minore (așa cum se insinuează), ci dificultăți majore : este vorba despre posibilitatea ca mase mari (eventual tot mai mari) de persoane să ajungă într-o situație de dezavantaj sever, este deci vorba despre cazul, evocat de unii autori, în care *majoritatea celor lipsiți de resurse rămîn sistematic (și în mod nejustificat) lipsiți de resurse*, fiind *sistematic dezavantajați* de „jocul” social bazat pe ordine spontană<sup>1</sup>. Această

1. La un atare caz se referă apărătorii ideii de justiție socială, bunăoară Raymond Plant, în articolul său *Why Social Justice ?*, din volumul *Social Justice : From Hume to Walzer*, editat de David Boucher și Paul Kelly, Routledge, Londra, 1998, p. 268.

posibilă dificultate nu poate fi eludată prin sugestia că dezavantajarea socială este o chestiune minoră (vizînd un mic număr de persoane), care ține de detaliile ordinii sociale discutate (de contingente neglijabile). Adeptul lui Hayek trebuie să se confrunte cu ea, și nu se vede defel cum ar putea pretinde să o depășească. El poate, desigur, să nege posibilitatea ca o ordine spontană complexă să *dezavantajeze sistematic* grupuri semnificative de cetățeni (care nu sînt culpabili pentru situația lor defavorizată). Dar, ca și în cazul discutat mai sus, nu pot exista temeuri raționale solide pentru un atare optimism. Se poate argumenta, așa cum Hayek a făcut pe larg, că o ordine spontană dă indivizilor șanse mai bune de a-și ameliora situația decît cele pe care le au la dispoziție într-o ordine dirijistă prestabilită. Dar nu există nici o dovadă că ordinea spontană n-ar putea, în condiții economice și sociale (interne și internaționale) specifice, să dezavantajeze sistematic, în diverse moduri, grupuri mari de oameni sau să genereze probleme globale grave (care nu pot fi anihilate prin inițiativă individuală). Or, dacă această posibilitate există, întregul discurs hayekian privind suficiența regulilor generale abstracte și necesitatea de a lăsa „detaliile” în grija persoanelor interesate este lovit de nulitate. Argumentarea că „tot ceea ce poți asigura, și trebuie să asiguri, este supremația legii și libertatea de inițiativă” își deriva plauzibilitatea *prima facie* din sugestia că *problemele sociale restante sînt minore* (afectează un număr relativ mic de oameni sau pot fi rezolvate pe căile „normale” ale funcționării pieței libere); îndată ce se recunoaște însă că ordinea spontană, în sine, nu exclude posibilitatea apariției unor probleme sociale *grave* (probleme care afectează mulți oameni sau care se regenerează sistematic, nedispărînd „spontan”), această argumentare își pierde forța de convingere. Cu alte cuvinte, cîtă vreme raționamentele lui Hayek sugerează că problemele sociale relevante se reduc la chestiuni precum „fericirea lui X” sau „succesul lui Y”, concluziile sale par plauzibile: statul, guvernul, instituțiile publice nu pot garanta (și nici nu trebuie să încerce să o facă) „fericirea lui X” sau „succesul lui Y”; acestea sînt într-adevăr chestiuni „de detaliu” care trebuie efectiv lăsate în grija inițiativei individuale (așa cum au subliniat nenumărați gînditori liberali, de la Benjamin Constant, Bastiat și Tocqueville la Hayek), iar aici se aplică, incontestabil, „înțelepciunea evoluției spontane”. Dar atunci cînd realizăm că problemele sociale relevante pot fi legate de *efecte negative sistematice, previzibile sau măcar constatabile efectiv, ale funcționării pieței libere asupra unor vaste mase de oameni*, această „înțelepciune” devine suspectă. Aici nu mai este vorba despre un „joc” în care dezavantajele sau insuccesele unora dintre participanți sînt contingente, imprevizibile și (ca *detalii*) de resortul acestora în calitatea lor de *persoane particulare*; nu



avem de-a face cu cazul banal în care doar deficiențe individuale, erori personale sau simple ghinioane sînt responsabile de eșecul unor participanți. Este vorba, dimpotrivă, despre *efecte indezirabile sistematice*, care pun în discuție regulile și natura jocului, de vreme ce interesele unor participanți non-culpabili sînt în mod constant neglijate sau lezate. În cazul apariției unor astfel de efecte (și chiar dacă am admite că acest lucru nu s-a întîmplat încă, sau nu este de așteptat, o atare surpriză nu poate fi exclusă *a priori*), întregul eșafodaj al argumentării hayekiene se prăbușește: dezvoltarea spontană ar deveni, într-un asemenea caz, extrem de discutabilă ca soluție la problemele oamenilor.

Din tot ceea ce s-a spus mai sus decurge următoarea concluzie: teoria lui Hayek se bazează pe o presuposiție ascunsă, și anume pe aceea că *dezvoltarea spontană, ca atare, nu produce sistematic efecte negative sau indezirabile*, și deci că *ea se bucură de o legitimitate intrinsecă* (este un tip de aranjament social *intrinsec rațional și benefic în sine*). Diverși autori au sesizat, într-o formă sau alta, lucrarea acestei presuposiții, fie cu referire directă la Hayek, fie cu referire la încrederea contemporană excesivă în virtuțile pieței libere. Profesorul Benjamin M. Friedman, de la Harvard, observă dependența acestei încrederi de anumite contingente mai mult sau mai puțin efemere, cum ar fi eșecul *anumitor* politici guvernamentale și succesul (temporar, probabil) al *anumitor* piețe libere:

But if nothing succeeds like success, it is probably also true that nothing fails like failure. Much of the turn towards free markets [...] was a consequence of disillusionment with government, born of disappointment with the economy's performance in country after country where the government was perceived to be in charge. Today [...] free markets are mostly perceived to be in charge. As long as the outcome seems favorable, free markets will attract more and more adherents, including those of both the zealous and the complacent variety. But if economies take a bad turn, not only in Asia or Russia but in advanced countries as well, the pendulum [...] could swing back. If it does, free trade might be just one of the aspects of free markets that would then be subject to a new disillusionment<sup>1</sup>.

Dacă luăm în serios sugestia lui Friedman, rezultă o concluzie plină de melancolie cî privim la teoria lui Hayek și apologia pieței libere (a dezvoltării economice spontane): teoria sa și apologia respectivă au fost neglijate în anii '50 și '60 datorită succesului economic al politicilor guvernamentale dirijiste din Occident. Ea începe să se bucure de atenție în

1. Benjamin M. Friedman, „The New Demon”, in *The New York Review of Books*, vol. XLV, nr. 15, 8 octombrie 1998, pp. 35-36.

anii '70, ca rezultat al crizei economice (luată drept dovadă a eșecului acestor politici) și domină scena în anii '80 și '90, ca urmare a succesului economic al piețelor liberalizate. Dar este suficient ca o nouă criză să se profileze pentru ca piețele liberalizate (și dezvoltarea spontană) să genereze aceleași deziluzii ca și politicile dirijiste. Morala fabulei : apologia piețelor libere (atît de strîns legată în a doua parte a secolului XX de numele lui Hayek) nu este cu nimic superioară apologiei politicilor dirijiste occidentale : în fond, totul depinde nu de argumente teoretice (evocînd raționalitatea intrinsecă a uneia sau alteia dintre variante), ci de un element prin excelență contingent și efemer : succesele sau eșecurile economice din anumite țări. Contradicția lui Hayek apare aici în următoarea formă : gînditorul austriac a denunțat cultul dirijismului, creînd însă el însuși un cult al pieței libere ; respingînd primul cult (ce prezenta dirijismul ca *intrinsec benefic*), el părea a promova raționalitatea pragmatică și obiectivitatea bazată pe *fapte* ; promovîndu-l pe cel de-al doilea (elogiînd piața ca *intrinsec benefică*), el se dovedește tot un adversar al raționalității pragmatice și al faptelor (căci ignoră importanța unor contingente în succesul economiei de piață și deci faptul că nici piața liberă nu este intrinsec benefică).

Presupoziția centrală a gîndirii lui Hayek (și contradicția rezultată din adoptarea ei) este evocată și de John Gray. Referindu-se la atitudinea hayekiană de respingere frontală a ideii de justiție socială, Gray notează :

Hayekian theory was able to deny the necessity, even the meaningfulness of social justice, in part because it imagined that the sheer productivity of unfettered markets would preclude any crisis of legitimacy of capitalist institutions. [...] Like egalitarianism, it conceived social justice in comprehensive and monistic principles, dictating patterns of distributions across the whole of social life and activity<sup>1</sup>.

Și aici iese în prim-plan un tip de contradicție prezentă în opera gînditorului austriac. *Hayek respinge doctrinele a priori despre un model etern de justiție socială, dar propune el însuși o doctrină a priori despre un model etern de justiție socială* : doctrina că justiția socială nu poate cuprinde alte aranjamente decît cele care rezultă spontan din funcționarea pieței libere. Dar sugestia lui Gray ne ajută în primul rînd să formulăm mai clar presupозиția ascunsă a gîndirii lui Hayek și să o putem supune analizei. Conform acestei sugestii, Hayek pleacă de la premisa că productivitatea economică a piețelor „descătușate” exclude apariția unor probleme de

1. John Gray, *Endgames*, Polity Press, Cambridge, 1997, p. 37.

legitimă pentru aranjamentele de tip liberal. Aceasta implică ideea că productivitatea economică (și raționalitatea intrinsecă) a piețelor libere ar elimina apariția unor *probleme (economice sau sociale) grave*, care să pună în discuție legitimitatea sistemului „dezvoltării spontane”; și că această productivitate *exclue* riscul *lezării sau neglijării intereselor unor grupuri semnificative de persoane* (lezare sau neglijare ce ar provoca din nou probleme de legitimitate). Or, o asemenea idee echivalează cu teza că sistemul „dezvoltării spontane” (al pieței libere) asigură Binele general, de vreme ce nici un fel de interese sociale nu sînt nici lezate, nici neglijate. Iată, în forma sa cea frapantă, contradicția lui Hayek: *marele adversar al doctrinelor (socialiste) ale Binelui general, marele critic al mitologiei Binelui general, promovează el însuși o doctrină a Binelui general*. Doctrinile stîngii dirijiste pretindeau că statul poate rezolva problemele și satisface interesele legitime prin intervenție sistematică și redistribuire; Hayek susține că problemele economico-sociale pot fi rezolvate, iar interesele legitime pot fi satisfăcute, prin non-intervenție sistematică și prin refuzul redistribuirii. Dar, în ciuda aparentei opoziții, există o uniformitate de fond: în ambele cazuri se presupune că aranjamentele propuse sînt intrinsec raționale, legitime și neproblematic (de succes). Stînga dirijistă afirmă că Binele general va fi atins prin politici guvernamentale vizînd Binele colectiv al unor grupuri de persoane; Hayek crede că Binele general va fi realizat prin aceea că, într-un sistem al pieței libere, fiecare își va putea atinge Binele individual. Dar, dincolo de această opoziție de ordin mai curînd „tehnic”, ambele doctrine se aseamănă foarte mult: ele exclud, în aceeași manieră, posibilitatea ca probleme majore să persiste totuși, iar interese sociale importante să fie lezate sau neglijate, în așa fel încît legitimitatea aranjamentelor respective (apărate cu entuziasm de promotorii lor) să fie pusă în discuție. Doctrina lui Hayek se dovedește deci a fi, într-o formă „perfidă”, tot o doctrină a Binelui general și a sistemului economico-social ideal.

Cu siguranță că mulți liberali vor reacționa violent la această caracterizare. El vor replica (pe bună dreptate!) că Hayek nu face nicăieri apologia Binelui general și că el nu pretinde deloc că sistemul „pieței libere” este un aranjament ideal, optim, ireproșabil. Într-adevăr, Hayek nu pretinde că dezvoltarea spontană va garanta fericirea tuturor, și nici că piața liberă este un sistem perfect sau infailibil. *În litera sa și la nivel explicit, doctrina lui Hayek nu face promisiuni grandioase, așa cum făceau doctrinele socialiste*. Aceasta nu înseamnă însă că prezentarea făcută mai sus se bazează pe o răstălmăcire a ideilor liberale. Căci, *în spiritul său și la nivel implicit, Hayek ajunge tot la o idealizare a aranjamentelor economice-sociale pe*

*care le propune.* Acest lucru este atestat atît de ideea „dezirabilității universale” a aranjamentelor liberale propuse<sup>1</sup>, cît și de concepția sa asupra statului.

Hayek încapsulează întreaga identitate a statului modern în funcția de „furnizor de servicii”. Serviciile pe care statul trebuie să le asigure cetățenilor sînt aplicarea legii, apărarea față de adversarii externi, precum și „un număr de servicii care, din diverse motive, nu pot fi furnizate (sau nu pot fi furnizate adecvat) de către piață”<sup>2</sup>. Pe scurt, și oricît de surprinzător ar suna, statul poate avea doar funcții legislative, juridice și economice, dar nu și funcții *politice*. Se înțelege deci că instituțiile statului, ca simple furnizoare de servicii *în cadrul unui sistem dat de aranjamente sociale*, nu sînt deloc chemate să pună în dezbatere, să modifice sau să amendeze aceste aranjamente. Ca „jucători” în cadrul jocului economico-social al pieței libere (furnizori de servicii, în principiu egali cu agenții economici ce furnizează servicii), instituțiile statului nu sînt menite să contribuie la *adaptarea și perfecționarea aranjamentelor sociale, în conformitate cu interesele grupurilor de cetățeni*, ci doar la satisfacerea unor nevoi manifestate pe piață prin furnizarea de servicii *în cadrul aranjamentelor existente*.

Negarea rolului adaptativ al statului, a funcției sale de producător de *modificări instituționale adaptative* (impuse de interesele legitime ale unor grupuri semnificative de cetățeni, sau dictate de probleme presante noi) este în primul rînd contrară întregii experiențe istorice relevante: propriu și specific instituțiilor statului a fost și este tocmai faptul că, pe lîngă statutul lor de simplu „jucător” (ofertant de servicii pe piață), ele joacă și rol de „arbitru” precum și de autor al „reglementărilor jocului”; putem deplînge această concentrare de roluri, dar rămîne încă de demonstrat cum ar putea fi ea evitată și eliminată. Statele moderne (și, de altfel, nu numai ele) au constituit și continuă să constituie, prin structura lor caracteristică democrației parlamentare, nu simple furnizoare de servicii sau bunuri publice, ci mai ales *foruri de afirmare și promovare a intereselor de grup*, precum și *instrumente de implementare deliberată a modificărilor adaptative* impuse de aceste interese. Respingerea ipostazelor și activităților adaptative (în raport cu interesele de grup) ale statului modern echivalează cu o consacrare a tezei că *toate interesele legitime ale grupurilor sociale*

- 
1. F.A. Hayek, *The Principles of a Liberal Social Order*, în volumul *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1967, pp. 160, 162.
  2. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. III, Routledge, Londra, 1993, cap. 14: „The Double Task of Government”, p. 41.

*importante se pot satisface prin funcționarea obișnuită a pieței libere* (piață pe care, printre alți furnizori, acționează ca ofertant de servicii și statul), și deci că nu ar mai fi necesare nici un fel de modificări adaptative (politice) suplimentare. O atare teză nu poate fi însă susținută decît cu argumentul că *aranjamentele pieței libere sînt infailibile și capabile de a satisface toate interesele sociale legitime* (deci, că ele reprezintă cadrul ideal și nemodificabil de atingere a Binelui general). Dacă Hayek nu ar fi adoptat tacit acest argument, el ar fi fost silit să admită că statul poate și trebuie să joace și alte roluri decît acela de furnizor de servicii pe piață : și anume, rolul de *for de dezbatere, confruntare și conciliere a intereselor sociale*, precum și cel de *inițiator politic de modificări adaptative necesare satisfacerii unor interese umane legitime care nu se pot satisface pe piață*. O dată admis acest lucru, Hayek ar fi putut observa ceea ce știe orice istoric al instituțiilor statale : statul nu este doar *garantul* (juridic) al aranjamentelor sociale existente și *furnizor* (economic) de servicii pe piață, ci și *instrument* (politic) de permanentă modificare adaptativă a aranjamentelor sociale. Că este vorba, în acest ultim sens, despre un instrument cu utilitate foarte limitată, ar fi greu de contestat : statul – care, așa cum au sesizat cu excelență acuitate liberalii, inclusiv Hayek, se pretează foarte bine acaparării de către *interese speciale* și, adesea, *oculte* – devine (poate în cele mai multe cazuri) și un obstacol în calea modificărilor adaptative ; inerția instituțională, birocrăția, rezistența la schimbare, ineficacitatea administrativă, capacitatea de mascare a intereselor private, inavuabile, sub aparența interesului public etc. constituie tot atîtea motive de scepticism cu privire la utilitatea sa ca instrument adaptativ. Cu toate acestea, există, și nu pot fi nicicum negate, o serie de *success stories* relevante : în destule cazuri, statul a putut fi folosit de o voință politică puternică (chiar dacă uneori autoritară) ca un (adesea spectaculos) instrument de modernizare și adaptare sau ca un aparat pentru rezolvarea de probleme presante la scară națională. În anumite situații, succesul statului (ca instrument de exercitare a unei voințe politice puternice) se explică prin natura ordinii impuse cu ajutorul lui : cînd ordinea creată este una *de comandă*, așa cum se întîmplă în cazul regimurilor militariste, este limpede de ce aparatul statal este eficient ; Hayek ar saluta, desigur, aceste cazuri drept confirmări indirecte ale teoriei sale (ce recomandă ordinea *spontană*, opusă celei *de comandă*), sugerînd că statul nu poate fi instrument eficient decît în efortul de impunere a unei ordini de comandă, autoritare. Din păcate însă pentru teoria sa, nu totdeauna modernizarea și adaptarea realizate cu ajutorul statului au condus la o ordine de acest fel ; există numeroase exemple de folosire a aparatului statal ca instrument de stimulare a unei dezvoltări „sănătoase”, libere, a

societății, ca mijloc de promovare a unei dezvoltări adaptative normale, și nu a unei dezvoltări militarist-totalitare. Așadar, statul s-a dovedit uneori util și ca instrument de modernizare legislativă, instituțională, educațională, precum și de modernizare economică; mai mult, în anumite situații bine cunoscute, chiar modernizarea tehnologică impulsionată de activitățile militare ale statului (bazată pe investiții *de stat*, asociabile mult criticatei „ordini de comandă”) a avut efecte extrem de pozitive asupra economiei respective. Însăși piața liberă „a fost un artefact al puterii și activității oamenilor de stat. În Japonia, Rusia, Germania și Statele Unite, de-a lungul deceniilor de protecționism american, intervenția statală a fost un factor cheie al dezvoltării economice”<sup>1</sup>. Istoricii pot descrie deci cazuri în care modernizarea și adaptarea economică și socială au beneficiat de aportul instrumentului statal, realizându-se o complicată împletire între ordinea de comandă ce rezultă din deciziile aparatului birocratic și ordinea spontană. Ei sînt pe deplin conștienți de rolul politicii deliberate a statului; căci „o politică de stat inteligentă are o mare legătură cu ceea ce se întîmplă”, cum precizează Immanuel Wallerstein<sup>2</sup>, chiar dacă „politica de stat nu este principala forță motrice, ci o variabilă de intervenție”<sup>3</sup>. Ei sînt, de asemenea, pe deplin conștienți de distincția existentă între politici de stat reușite și politici de stat nereușite<sup>4</sup>. „Morala fabulei” nu este, desigur, aceea că o ordine de comandă impusă de stat este superioară creșterii social-economice spontane, așa cum au susținut doctrinele socialiste și comuniste; „morala” ce trebuie reținută este aparent modestă, dar în fond esențială: instrumentul statal, ca atare, nu poate fi caracterizat în mod univoc; efectele aplicării sale sînt complexe, diverse, amestecate, și ele nu pot fi caracterizate exclusiv negativ, după cum nu pot fi nici descrise exclusiv pozitiv. Premisa de la care trebuie pornit este un fapt simplu: statul nu este nici „personaj absolut pozitiv” (benefic), așa cum pretind doctrinele etatiste, dar nici „personaj absolut negativ” (malefic), așa cum tind să prezinte lucrurile doctrinele anti-etatiste; ca în orice caz real, „personajul” are trăsături diferite, mozaicate și chiar opuse, iar acțiunea sa este neuniformă, (după caz) optimizantă sau antiprodutivă. Recunoașterea acestui fapt ne ajută să vedem mai exact contradicția lui Hayek. Deși a sesizat exact și a criticat sever eroarea socialistă de a percepe statul ca personaj absolut pozitiv, și ca

1. John Gray, *False Dawn*, The New Press, New York, 1998, p. 7.

2. Immanuel Wallerstein, *Sistemul mondial modern*, vol. IV, Editura Meridiane, București, 1993, p. 5.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, p. 6.

„salvator” social, el a comis inadvertența de a trece în extrema opusă : de a prezenta statul în contrast, dar, cum remarcă Oakeshott, în același stil, ca personaj esențialmente negativ. Sensul aprecierii se schimbă, dar maniheismul subiacent rămîne. În cea mai tipică tradiție liberală, Hayek încapsulează rolul statului în acela de „prost gestionar” ; nu recunoaște că el este și instrument de reafirmare a intereselor sociale lezate, de rezolvare a unor probleme nesoluționabile spontan și de adaptare. Deși admite, în subsidiar, că există „servicii” care trebuie totuși furnizate de stat, Hayek sugerează că statul va trebui să acționeze mai curînd ca agent pe piață, decît ca un agent social-politic diferit de cei ai pieței. Pentru el, statul ideal este un auxiliar al pieței, un alt element al acțiunii acesteia, și nu ceva esențialmente diferit de piață. Este un punct de vedere tipic pentru un economist, care pleacă de la premise ca : numai acțiunea subordonată principiilor pieței este rentabilă, productivitatea și rentabilitatea economică sînt criteriile decisive de evaluare etc. În mod egal, acesta este și un punct de vedere raționalist (în sensul lui Oakeshott) : cu o expresie a lui John Gray, „an abstract and rationalistic conception of *homo economicus*”<sup>1</sup>. Dar chiar dacă această premisă trebuie acceptată ca premisă economică, oricine ia în considerare și aspectele social-politice ale problemei va recunoaște că statul nu este doar încă un agent de pe piață, ci ceva cu totul diferit : un agent care poate și trebuie să suplinească prin intervențiile sale multe dintre deficiențele produse de o ordine spontană sau ineliminabile prin mecanisme spontane. Statul trebuie să poată oferi cadrul și mecanismele pentru „renegocierea politică recurentă a unui echilibru între interese umane concurente și căutarea politică a unui *modus vivendi* între diferite comunități”<sup>2</sup>, funcție pe care piața nu o poate îndeplini. Or, Hayek nu crede că piața liberă trebuie suplimentată cu ceva ; prin simplul fapt că nu evocă niciodată posibilitatea unor disfuncționalități, probleme nesoluționabile sau limite ale acțiunii adaptative a ordinii spontane a pieței, el pare să sugereze că aceasta reprezintă un exemplu ideal de funcționare optimă. Dacă nu ar crede așa ceva, dacă ar admite că pot apărea probleme (economice sau sociale) grave, nesoluționabile prin acțiunea spontană a pieței, și că pot exista interese sociale sau politice majore lezate, care nu pot fi satisfăcute automat prin funcționarea ordinii spontane, Hayek ar fi constrîns să ia în considerare ideea unor agenți instituționali suplimentari, deci să recunoască faptul că este nevoie și de ceva în plus față de dezvoltarea spontană. Cum el nu

---

1. John Gray, *Endgames*, ed. cit., p. 5.

2. *Ibidem*, p. 21.

recunoaște acest fapt, rezultă că vede dezvoltarea spontană ca fiind în fond infailibilă și autosuficientă.

De aici și evocările repetate ale succesului economic al lumii anglo-saxone, aparente ilustrări ale libertății economice depline. Succesul economic și social al Angliei și SUA în ultimele două secole este, desigur, incontestabil, dar explicația sa trebuie să fie mai complexă decât cea sugerată de autori ca Hayek sau von Mises. Aceștia, ca și toți liberalii doctrinari, par să negligeze sau să subestimeze factorii de *background* (de context economic, social, politic, interni și internaționali) care au făcut posibil acest succes spectaculos, factori a căror contribuție este, oricum, indispensabilă și, poate, la fel de importantă precum cea a dezvoltării spontane. Gray amintește că „piața liberă a fost – și rămîne – o singularitate anglo-saxonă. Ea a fost construită într-un context care nu se poate găsi în nici o altă societate europeană: și a existat în formă deplină pentru doar circa o generație”<sup>1</sup>. Elementele conjuncturale ce au contribuit la acest succes în Anglia și SUA au fost numeroase și esențiale pentru obținerea lui. Pentru Anglia victoriană, spre exemplu, decisivă a fost poziția țării în contextul global: „la mijlocul secolului al XIX-lea, comerțul liber a fost adoptat de Marea Britanie din mai multe motive, inclusiv avantajul comparativ pe care Marea Britanie îl avea încă pe piețele mondiale ca prima țară industrializată”. Dovada acestui fapt este abandonarea „dogmei” comerțului liber îndată ce „pierderea avantajului comparativ în comerțul internațional a devenit intolerabilă”<sup>2</sup>. În mod analog, un *laissez-faire* global (la nivel mondial) este posibil numai în anumite condiții specifice, dintre care unele au caracter pur politic: „Ca și ordinea economică internațională liberală dinainte de 1914, o piață liberă globală funcționează doar atît timp cît instituțiile sale sînt susținute de o putere globală efectivă”<sup>3</sup>.

Rememorarea condițiilor de context ce fac posibilă și eficientă funcționarea pieței libere nu este un element de pedanterie academică. Avocații *laissez faire*-ului lasă să se înțeleagă că piața liberă este intrinsec rațională, eficientă, optimă. Reamintirea faptului că aceasta se bucură de succes doar în anumite condiții sau contexte social-politice infirmă respectivele sugestii: piața liberă nu este un model universal aplicabil, ideal și infailibil, de mecanism economic. Ea devine un mecanism economic rațional și eficient, de succes, doar în anumite contexte specifice: *raționalitatea aranjamentelor pieței libere este condiționată, „locală” (dependentă de*

1. John Gray, *False Dawn*, ed. cit., p. 13.

2. *Ibidem*, p. 15.

3. *Ibidem*, p. 198.



*contingențe locale*) și deci *extrinsecă*. Un aspect fundamental al caracterului „extrinsec” al raționalității pieței libere este evidențiat de faptul că aceasta nu se poate totdeauna *autoregla*<sup>1</sup>, și nici nu ajunge invariabil la echilibru<sup>2</sup>. Funcționalitatea pieței libere (a dezvoltării spontane), deși incontestabilă, este limitată și condiționată; ca atare, „intervențiile” politice suplimentare sînt nu doar compatibile cu ea (în multe cazuri, deși nu în toate!), ci chiar indispensabile. Este deci înșelătoare imaginea promovată în mod obișnuit de liberalismul radical, imaginea conform căreia piața liberă constituie ceva „natural și normal”, pe cînd intervenția politică este artificială și anormală. John Gray notează în acest sens:

Politicele *laissez faire* care au produs Marea Transformare din Anglia secolului al XIX-lea se bazau pe teoria că libertățile pieței sînt naturale, iar constrîngerile politice asupra piețelor sînt artificiale. Adevărul este că piețele libere sînt creații ale puterii de stat, și ele subzistă doar atît timp cît statul este capabil să prevină manifestarea politică a nevoilor umane de securitate și control asupra riscurilor economice<sup>3</sup>.

Luînd în considerare cel mai răsunător exemplu, cel al SUA, se poate face următoarea constatare:

Guvernul american nu a respectat niciodată regula non-interferenței cu viața economică. Fundamentele prosperității economice au fost așezate în spatele zidurilor create de tarifele înalte<sup>4</sup>.

„Mitul non-interferenței” este una dintre cele mai durabile, dar și dintre cele mai departe de adevăr legende moderne. Gray crede că piețele libere sînt însoțite totdeauna de insecuritate economică și riscuri sau mari costuri sociale, ceea ce, în condițiile în care „cele mai multe ființe omenеști sînt ostile față de risc”<sup>5</sup>, este menit să conducă la probleme sociale serioase. De aici provine ceea ce s-ar putea numi „sarcina epocii”: „aceea de a reconcilia nevoia umană de securitate cu revoluția permanentă produsă de piață”<sup>6</sup>. Îndeplinirea acestei sarcini presupune însă existența unui forum în care anumite interese fundamentale neglijate de piață (cum este cel pentru securitate economică) să poată fi reafirmate și protejate – așadar, recunoașterea importanței capitale a acestei sarcini atrage după sine admiterea

---

1. *Ibidem*, p. 196: „History confirms that free markets are not self-regulating. They are inherently volatile institutions, prone to speculative booms and busts”.

2. *Ibidem*, p. 197: „Financial markets do not tend to equilibrium”.

3. *Ibidem*, p. 17.

4. *Ibidem*, p. 104.

5. John Gray, *Endgames*, ed. cit., p. 8.

6. *Ibidem*, p. 19.

faptului că piețele libere nu sînt mecanisme absolut autonome, autosuficiente și „free-standing” (de sine stătătoare, independente). Drept urmare, nici legitimitatea lor nu este necondiționată și intrinsecă :

Instituțiile pieței nu sînt de sine stătătoare, ci sînt încastrate în matricile unor culturi specifice și în istoriile acestora. Instituțiile pieței vor fi legitime politic doar atît timp cît ele respectă și reflectă normele și tradițiile, inclusiv simțul dreptății, din culturile ale căror nevoi aceste instituții trebuie să le servească (și pentru care există). Legitimarea pieței necesită diminuarea sau eliminarea prezenței ei din instituții și sfere ale vieții sociale unde semnificațiile comune cer ca bunurile să fie distribuite conform unor norme etice pe care piața le ignoră necesarmente<sup>1</sup>.

Admiterea acestor fapte nu înseamnă respingerea pieței libere sau a dezvoltării spontane, nici reafirmarea dirijismului desuet al unor concepții stîngiste ; este vorba doar despre recunoașterea limitelor și condiționărilor locale ale acestor elemente de evoluție organică, limite și condiționări ignorate cîtă vreme „piețele libere sînt văzute nu ca un mod local de organizare a economiei de piață, cu amestecul său propriu de avantaje și cusururi. Ci sînt înțelese ca dictate ale libertății umane aplicabile pretutindeni”<sup>2</sup>.

În ciuda panicii și vehemenței pe care asemenea observații le stîrnesc printre apostolii universalizării pieței libere și ai dezvoltării spontane, concluziile la care conduc ele nu sînt ostile acestor mecanisme „organice”. Nu este vorba despre a contesta raționalitatea lor (cum fac doctrinele dirijiste), ci doar despre a recunoaște că această raționalitate nu este intrinsecă și universală (independentă de context și de orice alți factori locali), ci extrinsecă și locală (esențialmente dependentă de context și factori sau împrejurări specifice). Ceea ce se poate afirma net este că *în cele din urmă, fiecare succes al unei societăți este o singularitate : el nu depinde niciodată doar de valabilitatea unui anumit model al aranjamentelor sociale, ci și de o multitudine (nefixată a priori) de oportunități locale*. Deși determinări și măsurători exacte sînt imposibile, este totuși extrem de probabil că la succesul pieței libere în Anglia secolului al XIX-lea au contribuit mulți factori de context, unii în mod evident (revoluția industrială)<sup>3</sup>, alții (respectabilitatea, dar și faimosul conformism de tip victorian, deplîns de Mill, spiritul protestant descris de Weber etc.) în mod mai puțin vizibil, dar nu și mai puțin activ. Numai grație contribuției unor

1. *Ibidem*, p. 18.

2. John Gray, *False Dawn*, ed. cit., p. 105.

3. *Ibidem*, pp. 5, 7-16, 211-212.

asemenea factori „invizibili” a fost posibilă compensarea instabilității sociale produse de piața liberă, prevenirea efectelor distructive ale amplificării devianței sociale etc. Acest adevăr îi scapă însă lui Hayek. El încapsulează succesul social într-un model simplificat de organizare nomocratică care „amplifică posibilitatea coexistenței pașnice a oamenilor în beneficiu reciproc”<sup>1</sup>. Doctrina sa este epistemologic naivă. Ea ignoră faptul că aplicabilitatea oricărui model teoretic (deci și a modelului nomocratic de dezvoltare spontană) este condiționată de influența benefică a multor factori contextuali ce nu pot fi determinați *a priori*, și nici controlați conștient. Ca și în cazul modelelor fizice (Newton nu a putut să determine exact condițiile necesare și suficiente pentru aplicarea mecanicii sale), și în cel al modelelor economice și sociale succesul depinde (și) de o multitudine de împrejurări locale, pe care teoria nu le poate stăpîni. Neglijarea acestui fapt conduce la o supraestimare a capacității modelului (aici : a pieței libere) de a garanta succesul. Această supraestimare justifică prezentarea pieței libere drept „întropare a libertății umane și a succesului unei societăți”. Îndată însă ce se recunoaște dependența bunei funcționări a acesteia de contingente locale (instituții, valori, tradiții, particularități contextuale), devine limpede că „piețele vor fi văzute nu ca întropări ale libertății umane, ci ca instituții sociale failibile”<sup>2</sup>; iar sarcina prioritară nu trebuie văzută ca fiind una de imitare a aranjamentelor „ideale” din statele de succes, cît una de adaptare a acestor aranjamente la particularitățile locale din fiecare țară. Numai pe această bază devine posibil ca membrii unei societăți să beneficieze de fertilitatea aranjamentelor „ideale” și să evite consecințele lor negative. Căci, deși Hayek nu acordă importanță acestui lucru, piața liberă are și efecte distructive, pe lîngă cele benefice :

În alte privințe, impactul piețelor libere asupra societății nu a fost așa de binefăcător. Cauzele creșterii nivelurilor criminalității nu pot fi cunoscute cu certitudine, dar este greu să tratăm drept simplă coincidență asocierea mondială a liberalizării economice cu multiplicarea apariției multor tipuri de delict. Uneori piețele libere acționează în direcția amplificării libertății personale, slăbind ierarhiile și moravurile tradiționale. Dar mai des piața liberă corodează coeziunea socială, fără a amplifica în mod corespunzător libertatea individuală<sup>3</sup>.

Din nou, se impune aici precizarea : evidențierea existenței unor efecte negative ale funcționării pieței libere nu înseamnă condamnarea acesteia și adeziunea la dirijism. Sublinierea acestor efecte maligne pune în lumină

1. Hayek, „The Principles of a Liberal Social Order”, in *Studies Philosophy, Politics and Economics*, ed.cit., par. 13.

2. John Gray, *Hayek on Liberty*, Routledge, Londra, 1998, p. 155.

3. *Ibidem*, p. 160.

doar două lucruri : mai întâi, că piața liberă nu este un instrument magic, intrinsec rațional și eficace, fără excepție, indiferent de condițiile locale în care acționează ; apoi (și ca urmare) că ea nu este absolut autonomă și autosuficientă, ci necesită un supliment de acțiune politică și juridică „corectivă”.

De aici decurg trei concluzii : *prima* este că Hayek nu a fost deloc inspirat atunci când a substituit un universalism al dezvoltării spontane (al pieței libere) vechiului universalism al planificării și dirijării etatiste ; *a doua* este că Hayek a pierdut ceva esențial prin neglijarea rolul factorilor de context care condiționează funcționarea pieței ; *a treia* este că ideea lui Hayek privind superioritatea ordinii spontane (idee ce nu este în sine greșită) trebuie completată cu o concepție despre *caracterul esențialmente incomplet al ordinii spontane și necesitatea intervenției politice pentru reafirmarea intereselor lezate de funcționarea neamendată a acestei ordini sau pentru căutarea de soluții la probleme ce nu se rezolvă automat prin evoluții spontane*.

O altă asemănare (destul de dureroasă) între concepția lui Hayek și alte doctrine ale Binelui general este *minimalizarea democrației*. În doctrinele radicale de stînga, ignorarea opțiunilor, preferințelor și problemelor unor mari grupuri de oameni (proprietarii, „capitaliștii”, „independenții” etc.) era justificată prin supremația voinței majorității (lipsite de proprietate, „exploatați” etc.) și prin prevalența Binelui public (ce urma să se instaleze după deposedarea și dezarmarea „dușmanului de clasă”). La Hayek, și la alți neoliberali radicali, ignorarea opțiunilor, preferințelor și problemelor unor mari grupuri de oameni (bunăoară, cei ale căror interese de securitate economică sînt sistematic lezate de funcționarea pieței libere) este justificată prin presupunerea tacită că piața liberă poate rezolva orice probleme economice și satisface orice interese legitime, prin tratarea productivității economice ca scop social unic și prin demiterea oricărei idei de justiție socială. Există deci o mare deosebire între justificarea dezinteresului comunist pentru opinia politică a „exploataților” (capitaliștilor) și dezinteresul liberal pentru opinia grupurilor sociale care solicită intervenție statală și asistență socială. Dar în spatele acestei deosebiri se ascunde și un mare element comun : nepăsarea față de ceea ce unele grupuri sociale apreciază drept *interesele lor legitime*. De aici decurge și atitudinea ambiguă a lui Hayek față de democrație. Un atașament profund pentru aceasta l-ar obliga să recunoască și să respecte respectivele interese, precum și să admită drept firească opinia grupurilor respective (chiar atunci când ea susține „justiția socială”, protecția socială sau implicarea statului în economie). În acest caz însă, Hayek ar fi obligat să conceedă că există limite

clare ale dezvoltării spontane și ale autonomiei pieței, limite ce decurg din necesitatea adaptării politice la opinia acestor grupuri (numeroase, de altfel), din nevoia de a da curs unei „voințe populare” incontestabile. Refuzînd să admită existența acestor limite, gînditorul austriac preferă să denunțe drept „atavică” ideea de justiție socială și să dea prioritate principiilor liberale (ale non-intervenției statale) față de cele democratice (care cer satisfacerea intereselor populare). Se poate încerca justificarea acestei preferințe prin denunțarea opțiunii populare (pentru intervenție de stat) drept „populistă”, „contraproductivă” și „neștiințifică”. Însă, pe de o parte, toate aceste etichete sînt discutabile, iar pe de alta, faptul fundamental rămîne: principiile democratice sînt astfel marginalizate și, la limită, doctrina liberală ar tinde să facă bine cu forța unor mari grupuri de oameni (impunîndu-le o dezvoltare economică „sănătoasă”, dar spontană, în ciuda preferinței lor pentru intervenție statală deliberată). Iată o postură regretabilă și paradoxală pentru o doctrină care respinge programatic Binele general și critică sever pretenția comunistă de a-i fericii pe oameni chiar împotriva voinței lor. Dar lucrul nu este foarte surprinzător: o dată ce liberalismul postulează, ca și socialismul, un model optim de organizare economică și socială (chiar dacă unul opus celui socialist), rămîne, de aici, doar un pas pînă la a pretinde că acest model este „științific”, și el trebuie implementat chiar împotriva voinței populare (dominată de „populism”, „stîngism” etc.). Doctrina marxistă a „conștiinței burgheze” sau „mic burgheze” (conform căreia muncitorul, manipulat de „ideile dominante” emanate de „clasa dominantă”, poate să-și ignore propriile interese) își găsește contrapartea în doctrina liberală conform căreia individul, sub influența populismului și a gîndirii de stînga, nu-și mai înțelege propriile interese (care ar fi optim servite de „piața liberă”, și nu, cum crede el, de intervenționism). Că economiile de piață liberă au servit mult mai bine interesele individului decît cele dirijiste, de tip comunist, este desigur un fapt greu de respins; din păcate însă, din acest fapt nu decurge deloc (așa cum ar vrea liberalii ortodocși) că *orice intervenționism este malefic și orice dezvoltare spontană benefică*. Rămîne încă mult loc pentru o argumentare solidă în favoarea intervenției deliberate (deși nu în favoarea dirijismului comunist). În primul rînd, se poate arăta, așa cum face Gray în fragmentele citate mai sus, că intervențiile statale au avut un rol decisiv chiar în crearea pieței libere moderne. Apoi, este de amintit că aceste intervenții sînt vitale pentru menținerea și optimizarea acesteia. Piața liberă poate realiza multe lucruri, dar *ea nu își poate asigura, prin ea însăși, cadrul complet necesar propriei funcționări*. Este nevoie de intervenții politice și juridice sistematice pentru protejarea pieței de diverse procese potențial maligne, care pot

conduce la destrămarea ei. Dar intervenția este indispensabilă, în cele din urmă, pentru completarea acțiunii pieței sau rezolvarea unor probleme pe care aceasta nu le soluționează, precum și pentru satisfacerea unor interese legitime rămase neîmplinite. Abordarea analitică a acestei din urmă chestiuni ne indică și alte aspecte ale „contradicției lui Hayek”, aspecte legate de individualismul său.

Există mai multe dificultăți legate de individualismul lui Hayek. Pentru început, să observăm că această viziune presupune o ruptură completă între opinii, reguli, valori, pe de o parte, și scopuri concrete pe de alta :

Posibilitatea unei Societăți Deschise depinde de faptul că membrii ei dețin opinii, reguli și valori comune, iar existența sa devine imposibilă dacă insistăm să avem o voință comună care dă comenzi membrilor săi, comenzi ce îi direcționează către anumite scopuri. Cu cât sînt mai mari grupurile în care noi sperăm să trăim în pace, cu atît mai mult valorile comune implementate trebuie limitate la reguli abstracte sau generale de comportament. Membrii unei Societăți Deschise au și pot avea în comun doar *opinii* asupra valorilor, dar *nu o voință* cu privire la scopurile concrete<sup>1</sup>.

Data fiind interacțiunea evidentă dintre opinii, reguli, valori și scopuri, nu este deloc ușor de văzut cum ar fi posibil ca membrii unei societăți să posede opinii, reguli și valori comune, dar nu și o finalitate politică sau o voință comune. Cum pot exista valori și reguli comune (admise consensual), în condițiile în care scopurile și dorințele diferă sau se află în disensiune ?

Legătura dintre valori și scopuri este atît de strînsă, încît un consens axiologic bazat pe disensiuni (sau chiar simple diferențe) teleologice pare imposibil de imaginat.

Mai departe, cum pot oamenii cădea de acord asupra unor reguli comune, cîtă vreme au scopuri (complet) diferite ? Nu sînt oare regulile dependente de scopul urmărit ? În mod normal, scopuri diferite înseamnă valori diferite și, de aici, reguli diferite. Iar dacă regulile sînt comune, așa cum insistă Hayek, nu este oare aceasta o dovadă că există și anumite scopuri comune ? Cînd două armate inamice cad de acord asupra anumitor „reguli ale războiului”, nu înseamnă oare aceasta că au și scopuri comune (ca „evitarea anihilării reciproce”, „diminuarea pierderilor umane”, „salvarea prizonierilor” etc.), pe lîngă cele diferite ? Iar dacă, pe de altă parte, Hayek este silit să accepte și existența unor scopuri comune, ce valabilitate

1. F.A. Hayek, „The Confusion of Language in Political Thought (par. 4: Opinion and Will, Values and Ends)”, in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1978, p. 88.

mai are individualismul său ? O dată admisă ca „normală” existența unor scopuri comune, ce argumente puternice mai există împotriva recunoașterii unor interese generale (publice) drept definitorii și imperative (bunăoară, împotriva recunoașterii „stabilității sociale”, a „echilibrului social” și chiar a „coeziunii sociale” sau a „solidarității” evocate de social-democrați) ?

Aceste interogații ne conduc la problema consistenței individualismului hayekian. Cît de consecvent și de solid este acest tip de individualism ? Cum remarcă unii exegeți, Hayek pare convins că testul progresului unei societăți este creșterea productivității ; productivitatea maximală este prezentată ca un fel de ideal<sup>1</sup>. Să lăsăm la o parte chestiunea unilateralității acestui ideal pur economic. Se ridică însă întrebarea dacă maximizarea productivității este un interes public sau unul de tip individual (caracteristic mai multor indivizi, dar nu tuturor). Este limpede că multe persoane vor refuza să admită acest element drept interesul lor individual. Rămîne de ales deci între a-l prezenta drept interes de grup (de exemplu, drept interes al producătorilor orientați spre profit, așa cum susținea marxismul) și a-l prezenta drept interes public (ca element susceptibil să contribuie la satisfacerea tuturor celorlalte interese individuale). Hayek ar opta, desigur, pentru a doua variantă, dar în acest caz apare din nou o contradicție între individualismul său programatic și locul central ocupat în doctrina sa de anumite interese publice. Dacă ar fi un individualist consecvent, Hayek ar trebui să admită că productivitatea maximală este un interes de tip individual și să recunoască faptul că nenumărați indivizi pot avea alte interese prioritare decît acesta. Autorul *Drumului spre servitute* nu poate face însă acest pas, deoarece ar da astfel o lovitură severă principiului că aranjamentele pieței libere au o „dezirabilitate universală”.

În sfîrșit, trebuie subliniat că Hayek nu a legitimat suficient individualismul său (și respingerea scopurilor comune), luînd ca de la sine înțelese anumite presupuziții clasice care sînt însă discutabile și desuete. Atunci cînd afirmă că „ordinea pieței, în particular, se bazează nu pe scopuri comune, ci pe reciprocitate, adică pe reconcilierea diferitelor scopuri în avantajul reciproc al participanților”<sup>2</sup>, Hayek face apel la o idee vagă și nearticulată de reciprocitate.

Este de presupus că se referă la același tip de reciprocitate la care făcea aluzie Adam Smith în faimoasa sa discuție despre contribuția brutarului și a berarului la satisfacerea interesului general, dar modelul implicat aici nu este destul de bine elaborat. Se poate vorbi despre reciprocitate doar în

1. John Gray, *Hayek on Liberty*, ed. cit., p. 158.

2. Hayek, *The Principles of a Liberal Social Order*, ed. cit., par. 11, p. 163.

cazurile în care părțile se află pe *poziții egale de negociere* în oricare dintre tranzacțiile lor, nu însă și în cazurile în care una dintre părți se bucură de avantaje și privilegii, iar alta se află într-o situație de constrângere sau necesitate presantă (dacă reciprocitatea s-ar aplica și în asemenea cazuri, atunci am putea spune că și tranzacția determinată de șantaj este un exemplu de reciprocitate). În cazul în care brutarul și berarul schimbă mărfuri între ei, precum și în alte cazuri (cînd berarul vinde marfa sa unui client, spre exemplu), condițiile de egalitate a pozițiilor de negociere par satisfăcute. Nu este însă deloc limpede că aceste condiții sînt satisfăcute și în alte cazuri, în special cînd este vorba despre „tranzacțiile” în care sînt implicate și grupurile numite de social-democrați „dezavantajate”. Or, tocmai acestea sînt cazurile în care adversarii individualismului invocă „interesul general” și necesitatea acceptării considerentelor non-individualiste (solidaritatea socială, coeziunea etc.). Așadar, simpla aluzie la reciprocitatea tranzacțiilor pe piața liberă nu va fi suficientă pentru a dovedi caracterul „universal dezirabil” al acesteia și pentru a susține individualismul lui Hayek, cîtă vreme nu se va putea indica egalitatea sau caracterul „fair” (echitabil) al condițiilor inițiale de negociere.

Contradicția lui Hayek reapare și în discuțiile sale asupra dreptății sociale. Hayek declară frontal :

Only human conduct can be called just or unjust. If we apply the terms to a state of affairs, they have meaning only in so far as we hold someone responsible for bringing it about or allowing it to come about. A bare fact, or a state of affairs which nobody can change, may be good or bad, but not just and unjust. To apply the term „just” to circumstances other than human actions or the rules governing them is a category mistake<sup>1</sup>.

Dar în această declarație există o tensiune greu de eliminat. Din prima parte a fragmentului, rezultă că ideea de dreptate se aplică doar faptelor omenești, mai precis celor de care oamenii sînt răspunzători și, în principal, celor pe care chiar ei le-au „comis”. Nici aici lucrurile nu sînt foarte clare, deoarece nu aflăm dacă este vorba despre responsabilități individuale sau colective. Așa cum este evident, numeroase stări de lucruri din societate sînt rezultatul acțiunii multor persoane (uneori, a mai multor generații), și responsabilitatea colectivă pentru anumite stări de lucruri poate fi adusă în discuție, chiar dacă aceasta nu este integrală (împrejurările, factorii ce intervin aleatoriu etc. au de asemenea o contribuție la generarea stării finale). Dacă

---

1. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, ed. cit., vol. II, cap. 8 : „The Quest for Justice”, p. 31.



acest tip de responsabilitate este admis, atunci critica hayekiană (la adresa justiției sociale) rămîne, în cea mai mare parte a ei, fără efect, deoarece în general stările de lucruri din societate (pe care am dori, contrar lui Hayek, să le apreciem ca drepte sau nedrepte) pot fi considerate (chiar dacă nu exclusiv) și ca obiecte ale acțiunii sau responsabilității colective. Spre nemulțumirea sau chiar revolta doctrinarilor liberali, s-ar putea atunci vorbi despre răspunderea cetățenilor pentru situația („dezavantajată”) a unor grupuri sociale așa cum se poate vorbi despre răspunderea (parțială și ea!) a unei părți dintr-o populație (sau dintr-o generație) pentru Holocaust. Ca efect, s-ar putea vorbi (cu sens) despre „nedreptate socială” așa cum se poate vorbi despre „nedreptate etnică” sau „rasială”, și toată argumentarea hayekiană s-ar destrăma. Hayek ar respinge această obiecție, afirmînd (desigur) că nedreptățile rasiale sau etnice sînt comise direct de către anumiți cetățeni, pe cînd cele sociale sînt rezultatul jocului complex al forțelor economice și sociale spontane. Dar această replică va avea eficacitate doar dacă se poate arăta că forțele spontane respective nu au fost declanșate tot de acțiuni umane, că efectele lor nu erau previzibile, și nici evitabile. În caz că aceste condiții nu pot fi probate (și pare imposibil să se reușească o demonstrație de acest fel), rămîne suspiciunea (cel puțin) de „responsabilitate indirectă”, „parțială”, și mai ales suspiciunea de responsabilitate pentru „fapte omise”, chiar dacă nu pentru „fapte comise”. Tot așa cum se poate argumenta că cetățenii sînt responsabili pentru situația copiilor orfani și abandonati, nu prin ceea ce au făcut, ci prin indiferența cu care au privit situația acestora, se va putea argumenta că ei sînt (parțial) responsabili și pentru pasivitatea cu care au asistat la degradarea existenței unor grupuri sociale sau etnice. Liberalismul pretinde că nu poate exista nici o analogie între minori neajutorați și adulți apți de activitate normală, dar această teză nu este decît rezultatul *unei* interpretări posibile a lucrurilor. Sînt ușor de imaginat însă și alte interpretări, care nu exonerează la fel de ușor de răspunderea pentru situația grupurilor defavorizate.

Dar nu este necesar să avansăm pe această linie de argumentare, căci se poate presupune că Hayek, ca individualist hotărît, va respinge ideea de responsabilitate colectivă. Cu toate acestea, dificultățile nu dispar. În ultima parte a fragmentului citat se sugerează că problema dreptății sociale și a responsabilității se dizolvă în cazul „stărilor de lucruri pe care nimeni nu le poate schimba”. De aici se înțelege că aceste probleme nu dispar *cîtă vreme sînt în joc stări de lucruri pe care oamenii le pot schimba*. Or, se poate argumenta că anumite stări de lucruri din societate (ca, spre exemplu, polarizarea socială, constituirea unor concentrări excesive de putere economică sau politică și de influență publică) *pot fi schimbate*, deci pot face

obiectul responsabilității cetățenilor și al „dreptății sociale”. Aici devine clară incongruența din formulările lui Hayek : sau „dreptatea socială” are sens doar relativ la „fapte comise” sau are sens și relativ la „stări de lucruri” ce pot schimbate, chiar dacă nu au fost create deliberat de oameni. Ambele variante nu sînt practicabile simultan.

Cum reușește totuși Hayek să meargă simultan pe ambele direcții? Răspunsul este : cu prețul unei contradicții, care devine limpede dacă ne întrebăm : „În ce sens stările de lucruri nu pot fi schimbate ?”. Nu poate fi vorba, desigur, despre ideea că nimic n-ar putea fi modificat în ce privește distribuirea veniturilor : este evident că multe lucruri pot fi aici schimbate, și ele sînt efectiv schimbate permanent prin sistemul de taxe și impozite. Redistribuirea resurselor este, indiferent cum o apreciem, pozitiv sau negativ, nu numai o posibilitate teoretică, ci și o realitate a statului modern. Așadar, Hayek nu se poate referi la o incapacitate totală de acțiune instituțională asupra veniturilor. Atunci la ce se referă el cînd vorbește despre „stări ce nu pot fi schimbate” ? Evident, este vorba despre stări de lucruri ce nu pot fi schimbate *sub aspectul dreptății sociale* : adică, de situații privind distribuția-rezultat (finală) a resurselor, a puterii etc. Iată deci contradicția : Hayek afirmă că nu are sens să se vorbească despre stări sociale „drepte” sau „nedrepte”, deoarece stările sociale respective nu sînt modificabile deliberat *sub aspectul dreptății*. A afirma însă că ele nu pot fi modificate sub acest aspect înseamnă a admite că, fiind „nedrepte”, ele nu pot fi totuși transformate în „drepte” sau că, fiind „drepte”, nu pot fi schimbate în „nedrepte”. Dar aceasta presupune că are totuși sens să se vorbească despre „dreptate” socială, numai că este imposibil de realizat practic. Cu alte cuvinte, Hayek pendulează între două argumente opuse : unul care contestă sensul ideii de „dreptate socială” și altul care afirmă că aceasta nu este realizabilă practic. Poziția sa este similară celei pe care ar adopta-o cineva care ar pretinde, simultan, că ideea de perfecțiune nu are sens și că perfecțiunea nu poate fi atinsă : or, cea de-a doua idee o neagă implicit pe cea dintîi. În cazul lui Hayek, contradicția este evidențiată de constatarea că numai dacă ideea de „dreptate socială” are sens, se poate susține în mod coerent că ea nu este realizabilă efectiv în practica socială.

Întrebat de ce stările de lucruri din societate nu pot fi modificate „conform dreptății”, Hayek va răspunde, printre altele, că nu putem afla niciodată ce distribuție finală de resurse ar fi „dreaptă”, căci nu se pot determina exact „contribuțiile” fiecăruia și deci ceea ce merită fiecare să primească drept „răsplată” (remunerație)<sup>1</sup>. Hayek insistă că valoarea

1. *Ibidem*, cap. 9 : „Social or Distributive Justice”, p. 77.

contribuțiilor umane rămîne necunoscută (în afara aprecierii pe care o dă piața și care este tocmai cea discutabilă sub aspectul „dreptății”) : „nobody knows except in so far as the market tells him”<sup>1</sup>. Dar, o dată acceptat punctul său de vedere, se ajunge la acest *cerc vicios* : ideea de dreptate socială nu are sens, deoarece stările de lucruri nu pot fi modificate (sub aspectul „dreptății” lor), or numai cu privire la lucruri pe care le-am putea modifica are sens să vorbim de responsabilitate și „dreptate” ; iar noi nu putem modifica aceste stări de lucruri, pentru că însăși ideea de dreptate este lipsită de sens (nu știm ce ar însemna „dreptatea socială”, căreia ar trebui să i se conformeze stările de lucruri). Pe acest cerc vicios se sprijină (în parte) critica hayekiană a dreptății sociale și este fără îndoială îngrijorător că această critică se susține printr-o circularitate malignă.

Deși Hayek declară în multe locuri că aplicarea ideii de dreptate socială la aranjamentele proprii societăților moderne este un nonsens, poate că nicăieri explicația sa nu este mai frapantă decît în eseul *Dreptatea socială ca atavism* (*The Atavism of Social Justice*). Pe de altă parte însă, el nu poate să nu recunoască faptul că ne putem întreba (cu sens ! ) dacă alegerea organizării bazate pe ordinea spontană este justă (dreaptă) sau nu :

Ne putem întreba, de aceea, dacă o alegere deliberată a ordinii pieței ca metodă de ghidare a activităților economice, cu o incidență a beneficiilor sale imprevizibilă și, într-o mare măsură, determinată de șansă, este o decizie justă, dar, cu siguranță, nu dacă, o dată ce am decis să ne folosim de catalaxie în acest scop, rezultatele particulare care le produce pentru diferite persoane sînt juste sau injuste<sup>2</sup>.

Ideea de la care se pleacă este, după cum se știe prea bine, aceea că problema dreptății sociale se pune numai pentru actele voluntare, cele de care sîntem responsabili, or nimeni nu este responsabil de efectele (necontrolabile) ale unei ordini de piață : acestea nu au caracterul propriu actelor voluntare. Ceea ce Hayek omite însă este faptul că, dacă are sens să întrebăm : „Este oare dreaptă alegerea ordinii de piață ? ”, atunci are sens să întrebăm și : „Este oare dreaptă menținerea/acceptarea ordinii de piață ? ”. Temeiul acestei deducții este evident : *nu numai alegerea ordinii de piață este un act voluntar, dar și acceptarea ei, precum și menținerea ei, apărarea ei, refuzul de a o schimba sînt, de asemenea, acte voluntare*. Mai departe, dacă are sens să punem întrebarea : „Este oare dreaptă menținerea/acceptarea ordinii de piață ? ”, atunci are sens și să întrebăm pur și simplu : „Este

1. *Ibidem*.

2. Hayek, *The Principles of a Liberal Social Order*, ed. cit., p. 171.

oare dreaptă ordinea de piață?”, deoarece tot ceea ce pune în discuție această a doua întrebare este pus în discuție și de prima. Cu alte cuvinte, a întreba dacă menținerea ordinii de piață este dreaptă *echivalează practic* cu a întreba dacă această ordine este, în sine, dreaptă. Devine deci bizar că Hayek admite o interogație ca: „Este dreaptă alegerea ordinii de piață?” și respinge interogația: „Este oare ordinea de piață dreaptă?”. Poziția sa este contradictorie pentru oricine admite echivalența practică de mai sus.

Ce s-ar putea eventual obiecta împotriva acestei echivalențe? Hayek ar putea bunăoară pretinde că există o acceptare tacită a ordinii de piață (a „regulilor jocului” pieței) și deci repunerea în discuție a acestora (chestionarea „dreptății” lor) este absurdă. El sugerează ceva de acest fel, atunci când spune: „O dată ce am fost de acord să jucăm jocul respectiv și să profităm de rezultatele lui, constituie o obligație morală acceptarea rezultatelor, chiar dacă ne sînt potrivnice”<sup>1</sup>. Aici ne lovim de vechea presupunere că toți participanții la „jocul social” dovedesc, prin însăși participarea lor, că i-au acceptat regulile. Presupunerea este complet nefondată.

În primul rînd, se ridică o problemă de relevanță. Simpla participare la un joc, și chiar acceptarea (ce poate fi provizorie) a regulilor lui, nu este totdeauna relevantă pentru problema „dreptății” jocului. Evident, participanții la joc pot accepta regulile acestuia pe considerente pur contingente (interese imediate presante, lipsa alternativelor raționale etc.), ceea ce nu indică nimic cu privire la „dreptatea” jocului sau a regulilor sale.

În al doilea rînd, participanții la joc pot „juca” *în acord cu regulile*, însă fără să le accepte sau să le considere drepte: ei pot evita să încalce regula din considerente de oportunitate individuală (teama de consecințele unei încălcări, spre exemplu), fără însă a accepta valabilitatea ei principială. Într-un asemenea caz, oamenii „joacă” *în conformitate* cu regula, dar *nu o urmează drept validă*<sup>2</sup>.

În al treilea rînd, se poate argumenta că majoritatea „jucătorilor sociali” acționează în acord cu „regulile jocului”, fără însă a-și pune efectiv problema caracterului drept sau nedrept al acestora. Motivul omisiunii nu este nici acela că ei ar considera spontan că regulile sînt „drepte”, nici acela că le-ar fi indiferentă „dreptatea” sau „nedreptatea” lor; ci motivul este că nu li se oferă niciodată prilejul de a evalua această dimensiune, în

1. Hayek, *The Principles of a Liberal Social Order*, ed. cit., par. 50, p. 175.

2. Fac aici apel, așa cum este evident, la distincția consacrată în filosofia analitică între *a acționa conform unei reguli* și *a urma o regulă*. Prima variantă, *a acționa conform unei reguli*, nu presupune nici măcar cunoașterea regulii în cauză, și cu atît mai puțin acceptarea ei; ea desemnează doar comportarea ce nu încalcă regula, „coincidența” dintre acțiune și cerințele regulii.

sensul că nu li se cere niciodată acceptul pentru *regulile fundamentale ale jocului* și pentru caracterul lor „drept”. Ocaziile pentru ca persoanele să-și declare adeziunea sau refuzul cu privire la aceste reguli sînt extrem de rare și, ceea ce este mai important, aproape întotdeauna neconcludente, deoarece :

(i) în situațiile respective oamenii nu se află în spatele „vălului (rawlsian) de ignoranță” și nu judecă lucrurile obiectiv, din punctul de vedere al „dreptății sociale”, ci subiectiv (din punctul de vedere al intereselor imediate); cu alte cuvinte, se comportă aici *utilitar*, nu *principlal*;

(ii) situațiile respective sînt cazuri de alegere complexă, între programe politice alternative cu caracter *multidimensional*, nu simple alegeri între „reguli drepte” și „reguli nedrepte”; neavînd în față această ultimă alternativă simplă, deciziile persoanelor reflectă efectiv preferințele lor pentru unele dintre aceste programe multidimensionale, pentru „pachete” globale, nu pur și simplu pentru un tip sau altul de dreptate ca atare. Pe scurt, ocaziile de a evalua „dreptatea socială” sînt „perturbate” și chiar anulate de nenumărate alte evaluări ce trebuie făcute simultan; rezultatele, în ce privește această dimensiune, sînt „viciate” de prezența și urgența celorlalte dimensiuni asupra cărora se optează.

Nu există, așadar, motive pentru a presupune că participarea la joc atestă aprobarea tacită a caracterului „drept” al regulilor în vigoare. Hayek ar putea obiecta, întrebînd de ce ar participa „jucătorii” la un joc ale cărui reguli li s-ar părea nedrepte. Dar obiecția nu are forță, și acest lucru este de mult cunoscut : încă discuțiile asupra „contractului social” au spulberat iluzia că „participarea la viața socială” ar demonstra „aprobarea” regulilor acesteia. Tot așa cum participarea socială nu dovedește adeziunea (tacită) la un „contract social”, ci poate primi multe interpretări diverse, nici „jocul” conform cu regulile nu dovedește acceptarea acestora ca „drepte”, ci poate avea multe alte explicații.

Concluzia acestei argumentări este că nu există temeiuri pentru a susține că participanții la „jocul social” au admis tacit regulile jocului ca fiind „drepte”. Or, în acest caz, nu li se poate imputa eventuala dorință de a pune în discuție caracterul lor. Iar dacă persoanele au latitudinea de a cerceta caracterul „drept” sau „nedrept” al regulilor jocului, aceasta înseamnă că se poate pune, cu sens, problema dreptății sociale, cel puțin în următoarea reformulare : „Sînt oare drepte regulile jocului?”. De aici, decurg și celelalte întrebări, de asemenea ca întrebări cu sens : „Este oare dreaptă menținerea regulilor existente?”, „Este oare dreaptă perpetuarea ordinii de piață?” etc.

Respingînd asemenea întrebări, Hayek ilustrează de fapt refuzul liberal de a repune în discuție „dreptatea” regulilor jocului social. Este larg admis,

chiar de către liberali precum James Buchanan, că „the rules of political order... can be legitimately derived only from the agreement among individuals as members of the polity”<sup>1</sup>. În mod normal, regulile privind „dreptatea socială” trebuie deci și ele deduse din acordul majorității membrilor societății. Declararea lor drept „lipsite de sens” este numai un mod de a le sustrage dezbaterii și de a evita supunerea lor la „votul” acestora. Simultan, prezentarea anumitor „reguli ale jocului” drept intrinsec raționale și benefice, drept „științific fundamentate”, este doar o cale de a le sustrage revizuirii critice.

Deși Hayek apără ideea de Societate Deschisă, prin strategia sa de a respinge punerea în discuție a „regulilor jocului” și a declara „dreptatea socială” ca nonsens, el încalcă unul dintre principiile centrale ale acestei societăți: acela al supunerii la critică a tuturor opțiunilor existente. Justificarea hayekiană că aici n-am avea de-a face cu nici o opțiune (rezultatele ordinii de piață fiind necontrolabile deliberat) nu stă în picioare: chiar dacă nu putem controla total aceste rezultate, avem totuși opțiunea de a le recunoaște drept „echitabile” sau nu, de a le accepta sau nu, de a le amenda sau nu, de a le corecta sau nu. Câtă vreme aceste opțiuni există, nu se poate susține că problema dreptății sociale ar fi lipsită de sens. Situația este, de altfel, similară, într-o anumită măsură, cu cele discutate în sfera eticii aplicate: faptul că o persoană este în pericol mortal din cauze de care X nu este răspunzător, nu implică că X nu este dator să o ajute (dacă poate), nici că aici nu s-ar aplica ideile de dreptate; analog, faptul că anumiți concetățeni ai lui X ajung în situații de dezavantaj sau penurie gravă din cauze pentru care X nu este răspunzător nu înseamnă neapărat că X nu ar avea datoria de a le ajuta (dacă este posibil). Condițiile și dimensiunile acestui ajutor rămân subiect de dispută, teza însăși că X are aici datorii (că dreptatea cere ca X să acorde ajutor) poate fi amendată, dar ea nu este nicidecum absurdă.

Dezbaterea pe marginea viziunii lui Hayek asupra dreptății sociale ar putea continua, deoarece nu se poate spune că părțile și-ar fi epuizat complet argumentele. Cele spuse mai sus evidențiază însă dificultăți teoretice majore înfruntate de această viziune. O mare parte dintre aceste dificultăți sînt efectul simplificărilor drastice operate de Hayek, al tendinței de „încapsulare” a unor fenomene complexe („dreptate” socială, „stat”, „intervenție deliberată”) în abstracții unidimensionale. Dar în capacitatea de a avansa abstracții provocatoare stă și fertilitatea demersului hayekian: într-un fel, argumentele și contraargumentele de mai sus confirmă fecunditatea și importanța acestui demers.

1. James Buchanan, Geoffrey Brennan, *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy*, Cambridge University Press, 1985, p. 26.

JEREMY SHEARMUR

**UTILIZAREA CUNOAȘTERII  
ÎN ORGANIZAȚII: O EXPLICAȚIE  
PRELIMINARĂ<sup>1</sup>**

**1. Introducere**

Una dintre contribuțiile cele mai importante ale lui Hayek la teoria socială este reprezentată de setul de argumente avansate de el cu privire la utilizarea cunoașterii în societate. Așa cum bine se știe, Hayek a fost în tinerețe simpatizant al unui tip de socialism fabian<sup>2</sup>. După terminarea studiilor universitare, el a lucrat însă alături de economistul austriac Ludwig von Mises. Hayek a fost profund influențat de critica lui Mises cu privire la socialism și, în special, de argumentele sale cu privire la imposibilitatea calcului economic în socialism<sup>3</sup>. Acest lucru pare să fi jucat un rol crucial în modificarea credinței lui Hayek în fezabilitatea socialismului, înțeles ca presupunând înlocuirea piețelor cu planificarea centralizată (deși și-a exprimat simpatia pentru idealurile socialiste – egalitariene – cel puțin pînă în 1944<sup>4</sup>). Hayek a mărturisit de asemenea că, deși considera critica lui Mises ca fiind corectă, nu era totuși de acord cu particularitățile argumentului misesian. Acest lucru, precum și unele schimburi de idei cu

- 
1. Această lucrare se bazează în parte pe idei prezentate într-o conferință la Institute of Economic Affairs, Londra, în 1998, și în seminarul meu despre „Organizații și Cunoaștere” la Departamentul de Științe Politice din Faculty of Arts, în cadrul ANU în 1999. Aș dori să mulțumesc participanților la ambele pentru discutarea unor versiuni mai vechi ale ideilor pe care se bazează această scurtă lucrare. (*Nota editorului englez*: Autorul își păstrează toate drepturile asupra acestui studiu).
  2. A se vedea, pentru discuție, lucrarea mea *Hayek and After*, Routledge, Londra, 1996, capitolul 2.
  3. A se vedea, pentru discuție, lucrarea mea *Hayek and After*, capitolul 2. Asupra semnificației argumentului lui Mises, într-o manieră mai generală, a se vedea David Ramsay Steele, *From Marx to Mises*, La Salle, Open Court, 1992.
  4. A se vedea, pentru discuție, lucrarea mea *Hayek and After*, capitolul 2, în special referirile la lucrarea lui Hayek „On Being an Economist” (1944).

apărători ai socialismului, l-au condus pe Hayek la dezvoltarea unor reflecții care ne interesează în mod special. Căci, în timp ce argumentul lui Mises se referea, în primul rînd, la problemele calcului economic în socialism, ca atare – arătînd că nu este posibilă determinarea utilizării economice a bunurilor de capital esențiale în absența prețurilor de piață –, Hayek s-a preocupat de o problemă ușor diferită. Aceasta este tema pe care el a explorat-o și dezvoltat-o apoi într-o serie de lucrări ce se refereau atît la calculul economic, cît și, într-un cadru mai general, la utilizarea cunoașterii în societate<sup>1</sup>.

În argumentul lui Hayek cunoașterea este prezentată ca dezagregată din punct de vedere social. Prin aceasta înțeleg că ea este social dispersată – în sensul că este prezentă în cadrul populației unei societăți, și nu este controlată în mod centralizat. Hayek va întări mai tîrziu această idee, accentuînd, cu referire la Michael Polanyi<sup>2</sup>, faptul că o mare parte din cunoașterea respectivă poate avea foarte bine un caracter tacit: să fie mai degrabă de tipul *a ști cum*, decît *a ști că*, pentru a folosi exprimarea lui Gilbert Ryle<sup>3</sup>. Ceea ce era semnificativ în viziunea lui Hayek a fost adus la lumină printr-o reinterpretare creativă a ideilor lui Adam Smith cu privire la diviziunea *socială* a muncii.

În *Avuția Națiunilor*, Smith a oferit, este arhicunoscut, o trecere în revistă a modurilor în care avuția este generată ca urmare a diviziunii muncii în cadrul unui atelier de ace. Dar, o semnificație cheie, în termenii teoriei sociale, avea nu atît ceea ce se întîmpla în cadrul atelierului – unde se presupune că diversele activități ale indivizilor sînt coordonate de un manager sau un comitet al muncii –, ci pe o scală mare, la nivelul societății. Pentru că, în acest caz, există o aceeași diviziune a muncii și, implicit, cîștiguri de productivitate. Însă coordonarea avea loc nu atît ca urmare a planificării de către un manager sau a directivelor date de către acesta celor ce întreprind activități economice în cadrul societății, ci avea loc mai degrabă spontan. Coordonarea activităților indivizilor era dată de preocuparea fiecăruia de a obține un cîștig cît mai mare de pe urma muncii sau a bunurilor sale și de atenția la semnalele ce li se transmit prin intermediul prețurilor. Astfel ei a fost determinați să coopereze – fără măcar să știe că acest lucru se întîmplă producînd bunuri de care alții aveau nevoie – ce își

1. În această privință, articolele cheie sînt de găsit în lucrarea sa *Individualism and Economic Order*, Routledge, Londra, 1949.

2. A se vedea, în special, materialul inclus apoi în lucrarea lui Polanyi *The Logic of Liberty*, Routledge, Londra, 1951.

3. A se vedea Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londra, 1949.



găseau locul în cadrul planurilor complexe și necunoscute ale altor oameni – ca rezultat al luării în considerare a semnalelor transmise prin intermediul prețurilor<sup>1</sup>. Imaginea rezultată este cea care a constituit de atunci o sursă continuă de inspirație pentru teoreticienii sociali – cu deosebire în predica laică a lui Leonard Read, „I, Pencil”<sup>2</sup>. Aceste prețuri ofereau stimulente și transmiteau, fiecărui individ care acționa, în diferite situații în societate, informații cu privire la răspunsurile și evaluările agregate ale altor oameni.

Hayek a fost capabil să construiască pe – și să revigoreze – viziunea diviziunii sociale a muncii într-o societate bazată pe piață, în termenii utilizării cunoașterii social dispersate. Nu era vorba numai despre ce ar putea face oamenii, dar și despre ceea ce cunosc și pot pune la dispoziția altor membri ai societății, prin intermediul mecanismelor de piață. Într-adevăr, imaginea la care a condus a fost izbitoare. Căci ar părea nu numai că o asemenea societate funcționează astfel încât oamenii contribuie fiecare la bunăstarea celuilalt, ci că ei ar putea face aceasta acționând într-o manieră care să permită realizarea un ideal important de libertate. Pentru că, într-o astfel de societate, indivizii pot acționa pe baza propriilor judecăți și cunoștințe, sub protecția domniei legii.

Ideile lui Hayek sînt frapante. Nu trebuie să le tratăm ca descriind singurul mecanism legat de cunoaștere care funcționează într-o societate modernă și complexă a pieței. Au loc tot felul de alte activități, de la dezvoltarea încrederii în cadrul relațiilor repetate și comunicarea cunoașterii prin intermediul bîrfei<sup>3</sup>, de exemplu, la întrepătrunderea între, să spunem, organizații de desfacere și producători, în scopul unei mai bune asigurări a dezvoltării produselor potrivit cerințelor consumatorilor. Dar, oricît de importante ar fi aceste alte probleme, diviziunea socială a muncii și diviziunea socială a cunoașterii, așa cum le descrie Hayek, sînt cele care formează cadrul pentru alte activități. Nu numai că aceste lucruri sînt

- 
1. Este cu siguranță o problemă de real interes intelectual cînd și în ce condiții are loc efectiv această coordonare; dar nu este un subiect pe care îl putem dezbate aici.
  2. Argumentul lui Read este doar unul dintr-un șir de prezentări ale acestei idei, după care produsele într-o societate bazată pe piață sînt produse ale cooperării neintenționate între oameni care nu se cunosc între ei și care nu cooperează în mod deliberat, idee ce poate fi regăsită cel puțin încă de la *Al doilea tratat despre cîrmuire* (*Second Treatise on Government*) al lui John Locke. Cea mai accesibilă sursă a eseului lui Read este acum: <http://www.fee.org/about/ipencil.html>.
  3. A se vedea, de exemplu, Dan Klein (coord.), *Reputation*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996, ca probă și argument cu privire la rolul unor astfel de idei ca alternativă la viziunea potrivit căreia guvernul este necesar pentru a determina indivizii să se comporte în mod corespunzător unii față de ceilalți.

caracteristice unei societăți precum a noastră, dar, așa cum arată Hayek – iar raționamentul a fost admis de către mulți socialiști<sup>1</sup> –, nu pare să existe nici o alternativă evidentă în cadrul societăților bazate pe piață, extinse, de abordare a acestor lucruri altfel decât prin intermediul mecanismelor de piață. (În mod clar, informația furnizată centralizat și alte activități ale guvernului pot afecta funcționarea unor asemenea mecanisme; dar argumentul lui Hayek era acela că nu li se pot substitui în mod sistematic.)

Acest fapt ne apropie practic de preocuparea lucrării de față: ce ne facem cu problema lui Hayek privind utilizarea cunoașterii tacite și dezagregate în interiorul organizațiilor<sup>2</sup>? În acest context, deși există și abordări mai recente, lucrarea clasică a lui Ronald Coase, *Natura firmei*, este încă folositoare, oferindu-ne contextul pentru problema în discuție. Căci el pune întrebarea foarte pertinentă: de ce, dată fiind abordarea pe care tocmai am menționat-o, trebuie să existe firme și, în general, organizații? Răspunsul oferit este că acestea ne permit eliminarea costurilor de tranzacție (în mod special ceea ce el numește costuri de marketing). Această abordare ar putea fi ușor extinsă<sup>3</sup>. Căci dincolo de și deasupra acestui răspuns, s-ar putea adăuga că a angaja pe cineva – spre deosebire de a încheia cu el un contract pentru furnizarea unui bun sau serviciu – are două consecințe semnificative. În primul rând, așa cum Coase însuși a accentuat, înseamnă că de la o persoană se poate – rațional – aștepta să îndeplinească o gamă largă de servicii, al căror caracter nu poate fi specificat în momentul angajării. În al doilea rând, și, așa cum vom vedea, cu deosebire important – în cazul unui angajat, cunoștințele sale legate de munca pe care o desfășoară, ca și inovațiile sale sînt proprietate a companiei, și nu a sa. (În mod clar, acest lucru ridică unele probleme interesante cu privire la stimulente, în sensul că, dacă angajatul talentat nu are perspectiva unui venit în plus față de și deasupra salariului său – de exemplu, prin oferirea unei părți din acțiunile companiei –, el va avea interesul să ascundă potențialul inovator care ar avea o aplicație dincolo de și deasupra celei necesare soluționării problemei care i-a fost încredințată, iar dacă domeniul este tehnic, devine dificil și costisitor pentru companie să identifice ce anume se întîmplă.)

- 
1. Spre comparație, contribuțiile lui Plant și Miller, în Julien Le Grand și Saul Estrin (coord.), *Market Socialism*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
  2. A se vedea, de asemenea, pentru o prezentare provocatoare a acestei probleme, R. Cornuelle, „The Power and Poverty of Libertarian Thought”, în *Critical Review*, 6, nr.1, iarna 1992, pp. 1-10.
  3. A se vedea, pentru o trecere în revistă folositoare, articolele din Louis Putterman și Randall S. Kroszner (coord.), *The Economic Nature of the Firm*, ediția a II-a, Cambridge University Press, 1996.

Problema proprietății cunoașterii este, în mod clar, semnificativă, dacă vom compara un angajat cu cineva care furnizează anumite servicii prin contract. Dacă lucrătorul cu contract descoperă o modalitate nouă, mai ușoară și mai rapidă, de a îndeplini o anumită sarcină, el poate nu numai câștiga foarte mult de pe urma respectivului contract (presupunând că ar fi plătit pe baza așteptărilor tuturor că lucrurile se vor face în vechiul mod), dar se poate folosi de inovația la care a ajuns lucrând la problema respectivă, pentru a rezolva problemele altora. În timp ce, dacă un angajat ar fi avut ideea, atunci, în mod firesc, compania ar avea proprietatea asupra ei, și dacă unii concurenți ar vrea să se folosească de ea, ar putea face acest lucru numai cu acordul companiei și plătindu-i o taxă. Așa cum voi arăta mai departe în lucrarea de față, există și alte dimensiuni ale acestei probleme.

În mod corespunzător, sînt suficiente motive pentru existența firmelor și a altor tipuri de organizații. Dar, o dată ce există, apare o problemă: cum ne putem folosi de cunoașterea social dezagregată – inclusiv cunoașterea tacită – în cadrul acestora?

## 2. Simularea pieței

În tratarea subiectului, o cale ar fi adoptarea viziunii potrivit căreia abordarea lui Hayek a oferit calea de rezolvare a acestor probleme de cunoaștere și a posibilităților în care ele ar putea fi folosite în interiorul firmelor. Un ghid deosebit de bun și scurt al unor asemenea abordări este oferit în lucrarea lui Tyler Cowen și David Parker *Markets in the Firms (Piețe în interiorul firmelor)*<sup>1</sup>. Scopul general al argumentului lor este accentuarea continuității între relațiile contractuale din afara și din interiorul firmei<sup>2</sup>. Examinează apoi – și argumentează – o multitudine de căi în care abordări de piață (*market-like approaches*), ca și mecanismul prețurilor și cele asemănătoare acestuia (*price-like mechanisms*), pot fi utilizate în interiorul firmei. Ei ne amintesc, în acest context, de modul în care Ronald Coase a citat descrierea de către Robertson a firmelor ca „insule de putere conștientă în oceanul de cooperare inconștientă precum picăturile de unt

- 
1. Tyler Cowen și David Parker, *Markets in the Firm*, Institute of Economic Affairs, Londra, 1997. Abordarea lor în această – foarte interesantă – lucrare este mai largă decît ar putea s-o indice caracterizarea mea de aici.
  2. Spre comparație, vezi S. Cheung, „The Contractual Nature of the Firm”, in *Journal of Law and Economics*, aprilie 1983, pp. 1-21, pentru o mai puternică susținere a acestui punct de vedere.

coagulându-se într-o găleată de zer”<sup>1</sup>. Ei prezintă însă dezavantajele acestora, printr-o paralelă cu neajunsurile unei economii planificate centralizat. Abordarea lor este oferită ca alternativă la viziunea asupra managementului firmei ca planificator central. Această abordare mi se pare solidă și interesantă. Pare, de asemenea, să fie exact tipul de abordare care ar trebui utilizat în multe împrejurări. Este uimitor cum, în zilele noastre, se discută despre firma virtuală – în sensul unei companii care adoptă o astfel de atitudine, pînă la a contracta toate activitățile „sale”. Mi se pare însă că există trei probleme ale unei astfel de abordări, care răspund unor critici mai vechi ale relației de angajare.

Prima constă în faptul că introduce în interiorul companiei un mod de lucru ce poate conduce la dificultăți în relațiile de muncă. Căci examinarea, să spunem, a sarcinilor pe care le au de îndeplinit anumite diviziuni ale unei companii, ca un preambul la tratarea acestora ca furnizori prin contract ai respectivului serviciu, introduce un sistem de stimulente perfide pentru angajații în discuție. Căci, în mod clar, evaluarea pe care o faci este aceeași cu cea pe care ai fi făcut-o dacă ai fi evaluat activitatea plănuiind să contractezi cu alți furnizori. Indivizii din respectiva divizie vor putea foarte bine să înceapă a se întreba dacă, o dată ce această evaluare va fi realizată, condițiile lor de angajare și oportunitățile de promovare vor rămîne asemănătoare celor pe care le aveau în cadrul companiei mai mari. În mod evident, contractarea – ca și introducerea de asemenea condiții în interiorul unei companii – poate oferi reale beneficii celor ce se ocupă de managementul companiei originale și celor care conduc unitatea respectivă. Însă, pentru angajatul obișnuit, pot exista dezavantaje importante. Nu numai că toate condițiile pot fi mai proaste, dar, dacă rezultatul este raționalizarea, raționalizate pot fi chiar posturile lor. Angajații pot simți că participarea la exerciții evaluative relaționate cu astfel de mișcări este echivalentă cu împletirea funiei cu care vor fi spînzurați. Este posibilă, astfel, rezistența sau chiar sabotarea respectivelor activități.

Ajung, astfel, la cel de-al doilea punct. Relațiile în discuție – între angajat și angajator – au fără îndoială un caracter pur instrumental. Una dintre persoane este folosită pentru atingerea scopurilor unei alte persoane. Asemenea aranjamente sînt importante – căci ele pot fi în direcția eficienței și a unui tip de ordine socială descris de Smith și mai apoi de către Hayek. Mai mult, dacă avem de-a face, în acest cadru, cu indivizi care sînt întreprinzători individuali sau parteneri într-o mică întreprindere, angajarea

---

1. A se vedea Ronald Coase, „The Nature of the Firm”, in Coase, *The Firm, the Market and the Law*, Chicago University Press, 1988, p. 35.

în asemenea termeni este posibil să fie extrem de stimulativă. Poate fi o adevărată provocare a-ți utiliza cunoștințele și ingeniozitatea pentru a face lucrurile mai bine – un fapt nu numai extraordinar, dar și extrem de profitabil, nu doar în termeni de venituri de pe urma ideilor tale, dar și ca urmare a satisfacției de a ți le vedea puse în practică și de a ajuta la creșterea și dezvoltarea companiei cu care te identificei. Lucrurile sînt însă diferite în cazul unui simplu angajat într-un asemenea cadru. Căci, în acest context, este posibil nu numai ca o sporire a productivității să fie în detrimentul cuiva – fie în termeni de pierdere a locului de muncă, fie de scădere a interesului asupra propriei activități. Dar există chiar riscul ca aceasta să fie o urmare a propriilor idei și inovații.

În al treilea rînd, cineva care intră într-o relație contractuală se presupune că știe ce anume dorește. Cu alte cuvinte, dacă cineva contractează cu o parte din afara companiei pentru furnizarea a ceva, se presupune că dorește lucrul pe care l-a comandat. Trebuie, în mod firesc, să plătească pentru el, dacă a fost livrat conform specificațiilor, și nu cade în sarcina persoanei cu care a contractat să-i ofere o critică a produsului care a cerut să-i fie furnizat. În mod evident, există contexte în care acesta din urmă ar putea ridica o sprînceană sau pune o întrebare mai explicită cu privire la ceea ce i s-a cerut să furnizeze. Dar tocmai pentru că nu este parte a activității tale antreprenoriale – și, astfel, nu știe cu exactitate ce anume dorești să realizezi – există limite cu privire la cît de departe poate în mod rezonabil pune asemenea întrebări, ca să nu luăm în considerare faptul că, dacă o astfel de situație are loc, dezvăluirea a ce anume dorești să realizezi îi poate oferi informații prețioase. (De exemplu, cu privire la o piață pe care respectiva persoană ar putea să intre în concurență cu tine.) Acest fapt presupune, la rîndul său, că nu va avea nici un stimulent pentru a se gîndi la problemele tale, ci numai la cum ar putea produce, în modul cel mai eficient, ceea ce i-ai cerut să producă. Dacă o abordare precum cea a lui Cowen și Parker duce la dezvoltarea de centre de profit în interiorul întreprinderilor, acestea, la rîndul lor, par a nu avea nici un motiv pentru a-și pierde vremea cu problemele altora, ci mai degrabă să desfășoare producția – în modul cel mai economic – a ceea ce li s-a cerut să producă. Ceea ce înseamnă nu numai că – așa cum am menționat în introducerea lucrării de față – inovațiile nu vor fi proprietatea persoanei care îndeplinește o anumită sarcină (cu excepția cazului în care acest lucru este specificat în avans, ca parte a relației contractuale), dar și că vor exista pierderi atît în privința cunoștințelor (*know-how*) indivizilor care execută sarcinile respective pe cont propriu, dar și în privința input-ului decisiv pe care aceștia ar putea să-l introducă în specificarea sarcinii pe care o au de îndeplinit.

Ideile la care conduc toate acestea sînt expuse mai pe larg în cele două puncte care urmează.

În primul rînd, într-un anume sens, cu cît o firmă este de dimensiuni mai reduse (sau cu cît o firmă mare adoptă măsuri în interiorul său care să simuleze relațiile între firme de dimensiuni reduse sau indivizi pe piață), cu atît funcționarea ei este limitată la cunoașterea cu privire la ceea ce ar trebui să se facă a celor cîteva persoane care o conduc. În mod sigur, ei se vor putea baza – prin intermediul mecanismelor hayekiene – pe un volum mare de cunoștințe cu privire la modul în care planurile lor pot fi realizate dispersat, în cadrul unei societăți bazate pe piață. Dar aceste planuri sînt ele însele dogmatizate, în sensul de a fi luate ca atare, neputînd face obiectul unei critici. Avem aici analogul unui consumator ale cărui gusturi – la un anumit nivel<sup>1</sup> – sînt luate ca atare, mai degrabă decît să facă obiectul unei evaluări critice din partea altor persoane. În mod similar, cunoștințele (*know-how*) acestor persoane sînt limitate la ceea ce ei cunosc. Este foarte posibil ca ei să cheltuiască timp și resurse pentru a face ceva echivalent cu redescoperirea roșii. Și singurul mod în care pot dobîndi alte cunoștințe și feedback – de exemplu, prin utilizarea consultanților – cere ca ei să știe (într-un anume sens) ceea ce nu știu și cine ar poseda cunoștințele în cauză, și care ar fi prețul corect pentru acestea. (În această privință, preocuparea noastră poate fi privită ca un ecou a ceea ce Frank Knight numea incertitudine, dar ea este, în fapt, destul de diferită<sup>2</sup>.)

În al doilea rînd, problema fundamentală îmi pare a fi aceea că practicanții unei asemenea abordări lucrează cu viziunea că tot ceea ce este înseamnă coordonare de piață și planificare centrală (deși Cowen și Parker permit mai multe combinații între cele două). Aceasta conduce – în mod ciudat – la o viziune care, deși este deosebit de sensibilă la avantajele mecanismelor de piață, tinde să trateze singura alternativă ca fiind aceea a unui planificator central. (Într-adevăr, individul este un astfel de planificator în ceea ce privește propriile preferințe și gusturi.) Dar, așa cum aș dori să argumentez în cele ce urmează, aceasta este o viziune care, deși importantă – și ar fi bine să o utilizăm în multe împrejurări –, nu poate fi considerată singura alternativă la piață.

1. Am scris în acest fel pentru a lăsa loc noțiunii de „bunuri Z” – adică faptului că pot exista (pot fi date) preferințe în spatele a ceea ce în mod curent noi considerăm a fi preferințele noastre, în termenii cărora preferințele noastre curente pot fi criticate. A se vedea, pe această temă, Garry Becker, *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

2. A se compara, pe această temă, discutarea de către Coase însuși, în „The Nature of the Firm”, a temelor din lucrarea lui Knight, *Risk, Uncertainty and Profit*, ediția a II-a, Harper & Row, New York, 1921.

### 3. Cunoașterea tacită : de la Polanyi la managementul cunoașterii

În acest moment aș dori să mă întorc la întrebarea-cheie, pusă la sfârșitul introducerii : cum am putea răspunde la probleme despre utilizarea cunoașterii în organizații? În secțiunea precedentă am urmărit o abordare a acestei probleme care răspunde prin încercarea de a utiliza – sau de a simula – prețuri și mecanisme de piață în interiorul organizațiilor. Dar există oare abordări alternative? Prima noastră mișcare ar fi considerarea unei abordări care a devenit recent o modă în rîndul celor ce se preocupă de practicile de management, în special în Statele Unite, și care este adesea denumită „managementul cunoașterii”. (Mi se pare izbitor faptul că unele dintre ideile pe care Cowen și Parker le prezintă ca avîndu-și originea în practica întreprinderilor din Statele Unite, în special la *Koch Industries*, pot fi mai bine teoretizate în termenii acestor idei, decît în termenii abordărilor mai înguste bazate pe piață pe care le adoptă aceștia.)

Managementul cunoașterii poate fi privit în mod folositor, cred eu, ca produsul a două tendințe. Pe de o parte, multe companii mari au cheltuit în perioada anilor '80 sume considerabile pe tehnologii ale informației, dar cîștigurile de pe urma respectivelor investiții au fost dezamăgitoare. Rezultatul a condus la o îngrijorare cu privire la modalitățile în care aceste facilități ar putea fi utilizate într-un mod mai eficient în cadrul companiei, și, astfel, s-a produs la o mutare a atenției pe cunoaștere și administrarea sa eficientă. Pe de altă parte, unii cercetători au devenit interesați în probleme privind administrarea cunoașterii în organizații. Printre aceștia merită amintit suedezul Karl Erik Sveiby<sup>1</sup>, care a recurs la lucrarea filosofului și teoreticianului social Michael Polanyi<sup>2</sup>, pentru idei cu privire la caracterul cunoașterii. Aceste două influențe au condus în vremurile recente la o creștere considerabilă a activității în interiorul organizațiilor comerciale și, prin intermediul comentariilor, în cărți<sup>3</sup> și pe internet<sup>4</sup>. Există multe

1. Conform <http://www.sveiby.com.au/KnowledgeManagement.html>.

2. A se compara ale sale *Logic of Liberty* și *Personal Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1958. Sveiby a scris o teză cu privire la lucrarea lui Polanyi și oferă în mod curent un ghid al ideilor lui, prin intermediul paginii sale de web (a se vedea nota precedentă).

3. A se vedea, de exemplu, Carla O'Dell și C. Jackson Grayson Jr., *If only we knew what we know*, Free Press, New York, 1998.

4. A se compara, de exemplu, <http://www.brint.com/>; <http://www.knowledgebusiness.com/>; <http://www.businessinnovation.ey.com/center/centerf.html>.

dimensiuni ale acesteia, dar una care este deosebit de semnificativă în contextul nostru are legătură cu comunicarea cunoașterii tacite.

În „Introducere”, am discutat despre rolul cunoașterii tacite în argumentul lui Hayek împotriva planificării centralizate – spunînd că o astfel de cunoaștere nu poate fi centralizată și, astfel, nu poate fi utilizată de către planificatori. Viziunea lui Hayek era aceea că o asemenea cunoaștere poate fi utilizată social, prin intermediul indivizilor ce o dețin și o folosesc ca bază pentru acțiune, în luarea deciziilor în contexte de piață. Hayek avea cu siguranță dreptate în a accentua acest din urmă punct. Dar una dintre temele din managementul cunoașterii ne sugerează că se poate merge mult mai departe decît și-a imaginat el în a face o astfel de cunoaștere disponibilă pentru ceilalți. Ceea ce s-a făcut – de către consultanții în management Ernst și Young, de exemplu – a fost chestionarea celor implicați în diverse sarcini specifice, alcătuiindu-se astfel o bază de date care poate fi consultată de către ceilalți membri ai organizației. Cu alte cuvinte, tipul de abordare pe care ei l-au utilizat a fost să-i determine pe oameni să transcrie lecțiile învățate, și alte informații pertinente, dintr-o formă tacită într-una intersubiectiv accesibilă. Aceasta nu înseamnă, desigur, că *întregul* conținut al cunoașterii tacite este explicat sau că nu mai ai nevoie de cunoaștere tacită (ori de un alt tip) pentru a fi, apoi, capabil să utilizezi ceea ce este pus la dispoziție. Înseamnă doar că, mai presus de orice, dacă o asemenea bază de date este instalată, oamenii nu mai au nevoie să învețe de fiecare dată cum să rezolve o problemă anume. Este, de asemenea, grăitor faptul că acea cunoaștere rezultată nu este utilizată de planificatorii centrali, ci, mai degrabă, într-un cadru descentralizat, de către alți agenți. În vederea funcționării unor asemenea sisteme, este important ca oamenii să fie stimulați să împărtășească informația. Și, așa cum am menționat, o dezvoltare impresionantă a unor astfel de idei are loc acum, atît în cadrul organizațiilor comerciale, cît și prin cei interesați în studierea lor. Există, de asemenea, organizații comerciale cum sînt *Orbital Software*<sup>1</sup>, care oferă facilitatea de căutare (*mining*) a informației electronice existente – de exemplu, a corespondenței electronice între birourile „de ajutor” și cei care le pun întrebări acestora – pentru a o transforma într-o bază de date. Acestea i se pot pune întrebări în limbajul obișnuit. În cazul în care o asemenea căutare nu își găsește răspuns în materialul din baza de date, software-ul prezintă legături către persoane din cadrul organizației care pot fi contactate și care pot oferi mai multe informații despre subiectul respectiv.

---

1. A se vedea <http://www.orbitalsw.com>.



Cu alte cuvinte, întrebările la care nu se poate răspunde sînt direcționate către aceste persoane – și întrebarea, și răspunsul său fiind adăugate, la rîndul lor, în baza de date.

Mai degrabă decît a privi la aceste probleme detaliat sau, mai general, la domeniul în expansiune al managementului cunoașterii, aș vrea să extrag din acestea cîteva concluzii; unele care sînt legate de teme discutate în secțiunea a doua a lucrării de față.

Căci, o dată ce organizațiile sînt privite în termeni de sistem, în interiorul căruia cunoașterea tacită – și alte tipuri de cunoaștere – sînt împărtășite într-o asemenea manieră, anumite probleme încep să arate destul de diferit. Și anume, devine clar că pot exista dezavantaje ale unei abordări „contractuale” (*contracting-out*) și ale modelului companiei virtuale. Căci baza de date, creată prin intermediul comunicării cunoașterii tacite, este atît un produs, cît și un instrument al întregii organizații. În acest context, este foarte important cine este și cine nu este membru al companiei. Căci, în cazul unui membru, se poate apela la cunoașterea sa pentru crearea unei asemenea baze de date. Dar membrii, și numai ei, vor fi și cei care vor putea utiliza respectiva bază de date. Mai mult, aceasta determină o atitudine oarecum diferită față de cei din interiorul companiei. Căci, mai degrabă decît a-i privi – în mod esențial – ca executanți ai unor politici ordonate de către alții, ei pot fi priviți ca oameni ce dețin cunoaștere, o cunoaștere ce poate fi de folos altora. În mod clar, într-un anume sens, angajații au fost priviți întotdeauna ca posedînd cunoaștere – de exemplu, expertiză în ce privește sarcinile pe care au fost angajați să le îndeplinească – și aceasta, în mod evident, include cunoașterea tacită. Dar ea ar fi putut fi privită ca o cunoaștere relevantă numai pentru sarcinile pe care le aveau de îndeplinit sau, eventual, dacă erau implicați în instruirea altora – pentru cei care ar fi putut învăța de la ei, spre a putea, la rîndul lor, îndeplini sarcini specifice. Managementul cunoașterii – de tipul celui la care ne-am referit aici – conduce la o viziune oarecum diferită a lucrurilor. Căci, așa cum am explicat, individul este privit ca avînd – și ca dobîndind continuu – informații ce pot fi de folos celor care lucrează în alte arii ale organizației și cu care nu are un contact direct. Dar aceasta, la rîndul său, presupune că indivizii vor fi evaluați într-un mod oarecum diferit de acela în care au fost evaluați pînă acum: acum sînt tratați mai mult ca scopuri în sine, decît ca mijloace pentru un scop. În același timp, ei sînt tratați ca scopuri în sine numai în măsura în care contribuie la un scop instrumental legat de împărtășirea cunoașterii. În mod corespunzător, dacă expresia „scopuri în sine” poate fi considerată ca introducînd o temă kantiană în argumentul meu, trebuie luat în considerare faptul că aceasta are o astfel de motivație

instrumentală subiacentă<sup>1</sup>. Ceea ce este semnificativ, căci e posibil să existe angajați a căror folosință este în mod îngust instrumentală (de exemplu, cei care assemblează componente cu o mare dexteritate manuală, dar care au numai o redusă cunoaștere tacită ce ar putea fi de folos altora în cadrul organizației).

Există însă modalități în care ideile dezvoltate în această secțiune pot căpăta o deschidere mai largă. În viziunea mea, deși progresele în privința managementului cunoașterii într-un cadru comercial sînt fascinante, cred că abordările utilizate în mod curent pot cîștiga de pe urma unei extinderi a gamei ideilor teoretice care stau la baza acestora. În cele ce urmează, voi sugera că ideile inspirate de Polanyi, pe care le-am expus pînă acum, ar avea de cîștigat de pe urma adăugării unor idei ale lui Karl Popper.

#### 4. De la managementul cunoașterii la Popper și înapoi

Activitatea lui Karl Popper – în filosofia științei și filosofia socială<sup>2</sup> – este bogată și acoperă un spectru foarte larg. Există însă anumite trăsături ale operei sale care mi se par pertinente pentru subiectele aflate în dezbatere în lucrarea de față. Și anume, accentul pe care Popper l-a pus pe failibilitatea cunoașterii noastre – pe felul în care ideile pot fi continuu îmbunătățite prin critică – și pe importanța faptului de a lăsa ideile să moară în locul nostru. Această din urmă teză este legată de ideile *sale* despre cunoașterea tacită. Căci Popper a accentuat rolul cunoașterii tacite și al așteptărilor – adesea neconștientizate și, uneori, determinate biologic. Nu ajungem niciodată într-o situație, spune el, lipsită de așteptări prealabile, în lumina cărora să interpretăm lumea. Dar asemenea idei pot fi *greșite*. Acest lucru – spre deosebire de abordarea lui Hayek – introduce ceva distinct; și anume, o viziune a cunoașterii care implică descrierea (ce poate fi adevărată sau falsă) și argumentarea (în care asemenea susțineri sînt contestate și puse la încercare), mai degrabă decît simpla informație.

- 
1. Pentru această temă, la un nivel mai general, a se vedea discuția despre drepturi – și în special despre dreptul de exprimare (*dialogue rights*) – în lucrările mele *Hayek and After* și *The Political Thought of Karl Popper*, Routledge, Londra & New York, 1996.
  2. A se vedea, în special, lucrările lui Popper: *Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, Londra, 1959; *Conjectures and Refutations*, Routledge, Londra, 1963; *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1972 și *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, Londra, 1945. Pentru propria-mi interpretare asupra unor aspecte ale operei lui Popper, a se vedea lucrarea mea *The Political Thought of Karl Popper*.

Să începem cu câteva consecințe ale acestor simple puncte de vedere. Mai întâi, avînd în minte perspectiva lui Popper, putem vedea dintr-o dată că o comunicare (parțială) a cunoașterii tacite are o importanță mai mare decît cea conferită de faptul de a fi făcută accesibilă altora. Căci comunicarea a ceea ce facem ne permite – nouă și altora – să criticăm. De exemplu, dezvoltarea unei baze de date de tipul celei descrise în secțiunea precedentă se poate considera că implică un proces în care este obiectivizată informația despre cum anumiți oameni fac anumite lucruri. Așa cum subliniază Popper, în cazul în care cunoașterea este tacită, atunci ea nu este disponibilă ca obiect al criticii și ca un anume lucru la care putem lucra pentru îmbunătățire. Pe măsură ce avem o trecere în revistă a modului în care diverși oameni îndeplinesc diverse activități, nu numai că alții pot învăța despre acestea – și, astfel, nu este nevoie să le reinventeze ei înșiși –, dar pot vedea modalități în care le pot îmbunătăți. Nu numai că pot face respectivele descoperiri, dar faptul că observă probleme în legătură cu ele și sugerează cum ar putea fi depășite poate fi comunicat altora. În această privință, baza de date poate deveni baza pentru învățarea activă în interiorul organizației, mai degrabă decît pentru simpla acumulare (folositoare) de date despre experiențele diverselor persoane. Mai mult, atît timp cît informația despre cum anumiți oameni fac anumite lucruri este explicitată, aceasta devine la rîndul său de interes pentru management – care poate, de exemplu, să localizeze probleme de interes mai general cu privire la ceea ce se întîmplă, și apoi să intre în negocieri cu angajații în privința modului în care pot fi remediate aceste probleme. La fiecare stadiu însă, practica managementului cunoașterii de a răsplăti indivizii pentru contribuțiile lor trebuie continuată – inclusiv răsplătirea lor pentru ridicarea unor probleme folositoare. Într-un asemenea cadru, este deosebit de important să avem în minte viziunea lui Popper, potrivit căreia descoperirea unei greșeli nu trebuie privită ca un dezastru sau ca un eșec personal, ci mai degrabă ca oferind ocazia pentru îmbunătățire.

Există însă un al doilea mod în care ideile lui Popper ar putea fi aplicate în interiorul organizațiilor. Să considerăm, în acest context, „declarația de intenții” a unei organizații (a se compara discutarea acestei teme cu cap. 4 din Cowen și Parker). În mod curent, multe întreprinderi formulează declarații de intenții ce au rolul de a fixa obiectivele către care se îndreaptă și care vor fi avute în vedere ca priorități. Din experiența mea, multe dintre acestea sînt o pierdere de vreme sau mai rău, în sensul că adesea includ declarații care sînt adoptate cu o insuficientă examinare critică, dar care sînt apoi utilizate pentru a controla activitățile oamenilor. Problema cu aceste lucruri pare să fie, în mod tipic, dublă. În primul rînd, acestea

constau într-un șir de generalități, al căror conținut este dificil de înțeles la o primă vedere (și la care, din acest motiv, se poate consimți prea rapid). În al doilea rând, sînt impuse de la vîrf, fără o înțelegere a modului cum funcționează realmente organizațiile – adică, a practicilor efective ale indivizilor, a cunoștințelor (*know-how*) și a cunoașterii tacite de care se folosesc aceștia și așa mai departe.

Cred, totuși, că există o cale în care toate aceste exerciții ar putea deveni folositoare: transformarea lor de către cei în poziții de conducere într-un cadru pentru teoria proprie cu privire la cum ar trebui să funcționeze organizația. Aceasta ar include atît scopurile ei propriu-zise, cît și viziunea cu privire la ceea ce fiecare parte a organizației trebuie să facă pentru promovare.

În acest sens, ar trebui să se țină seamă de două aspecte. Mai întîi, ar fi necesar ca aceste idei să fie traduse în termeni ce au legătură cu ceea ce se întîmplă în diferitele părți ale organizației<sup>1</sup>. Nu numai că este posibil ca scopurile unei organizații să fie formulate în termeni ce nu au legătură cu ceea ce oamenii din diferitele părți ale organizației fac efectiv (acest lucru este evident în cazul unei organizații comerciale în care obiectivele financiare-cheie pot fi formulate în termeni pe care cei mai mulți dintre angajați nu îi înțeleg și care nu au nici o legătură cu activitățile lor non-financiare), dar există un sens important în care indivizii ce îndeplinesc anumite sarcini trebuie să formuleze reguli euristice și căi de realizare a lucrurilor care să se potrivească acestor sarcini. Însă, așa cum a spus Lipski cu privire la astfel de indivizi – despre care a discutat în contextul serviciilor guvernamentale și pe care nu pentru acest motiv i-a numit „birocrați de nivel inferior” („street-level bureaucrats”):<sup>2</sup> *deciziile biro-craților de nivel inferior, rutinele pe care ei le stabilesc și soluțiile pe care ei le găsesc pentru a face față incertitudinii și presiunilor de la locul de muncă devin efectiv politicile publice pe care ei le desfășoară.*

Cu alte cuvinte, dacă acesta este caracterul modului în care oamenii muncesc, este posibil să nu existe nici un mod prin care o anumită declarație de intenții sau de politici stabilite la vîrfurile organizației să poată servi, direct, ca un ghid pentru conduită. Mai degrabă, unicul mod firesc în care se poate realiza acest lucru este explicitarea obiectivelor stabilite în declarația de intenții, astfel încît ele să devină parte din preocupările părții respective a organizației – lucru care poate presupune un proces elaborat de traducere –

1. Conform Eliyahu M. Goldratt și Jeff Cox, *The Goal: A Process of Ongoing Improvement*, ediția a doua revizuită, Gower, Aldershot, Hampshire, 1993.

2. Melvin Lipsky, *Street-Level Bureaucracy*, Russell Sage, New York, 1980.

și apoi examinarea modului cum practicile existente pot fi modificate, astfel încât să fie aduse mai aproape de cele cerute de respectivele obiective.

Aceasta este însă numai jumătate din povestea privind declarațiile de intenții. Căci trebuie să luăm în considerare și failibilitatea întregii cunoașteri, inclusiv a cunoașterii celor care conduc organizația. Multe dintre ipotezele lor cu privire la cum funcționează sau ar putea funcționa organizația lor sînt incorecte. Căci, în mod evident, ei nu posedă tipul de expertiză necesar pentru a ști ce anume se întîmplă *efectiv* sau pentru a cunoaște tipurile de răspunsuri pe care le pot da diferite persoane ca răspuns la presiunea exercitată de îndeplinirea anumitor sarcini. (Este, într-adevăr, frapant faptul că se oferă adesea sume imense consultantilor de bani pentru a descoperi într-o organizație lucruri cunoscute în mod tacit de către angajați, dar nu și de către cei care conduc respectiva organizație.) Dar – și acest lucru este încă mai important – nu există nici un motiv pentru a presupune că cei care conduc organizația nu greșesc cu privire la scopurile pe care aceasta ar trebui să le îndeplinească. În mod evident, într-un *anume* sens nu există o posibilitate prea mare de eroare – ca, de exemplu, în sensul în care spunem că scopul unei organizații comerciale este obținerea de profit. Dar cînd se trece la idei despre cum ar putea fi realizat acest lucru, se trece la aspecte cu caracter teoretic, al căror statut este *ipotetic*. Și aici, din nou, este bine să învățăm să greșim și să lăsăm teoriile greșite să moară în locul nostru, decît să murim o dată cu ele. Drept urmare, descoperim încă un rol pentru angajații unei companii: nu numai acela de a găsi modalități de implementare a unei declarații de intenții (sau, și mai bine, de a vedea cum practica efectivă poate fi schimbată, pentru a fi adusă mai aproape de declarația de intenții), ci și acela de a oferi un feedback critic asupra sa. Acesta este cu atît mai folositor cu cît sînt mai detaliat expuse prezumțiile celor care conduc organizația. Ceea ce sugerează încă un mod în care input-ul angajaților poate fi valoros. Ei contribuie nu numai prin experiența lor locală, legată de modul în care realizează sau ar putea realiza sarcinile pe care le au de îndeplinit (și astfel obiectivele organizației pot fi mai bine implementate), dar sînt capabili să ofere feedback pentru scopurile mai înalte ale organizației, cînd acestea sînt înțelese ca teorii în curs de experimentare. Nu trebuie să presupunem că fiecare va fi la fel de capabil sau de cunoscător precum cei care conduc compania sau că întotdeauna angajații vor avea contribuții substanțiale. Dar, așa cum scria Edmund Burke<sup>1</sup>, „nu am văzut

---

1. Acest pasaj din Burke este citat ca moto al unor ediții ulterioare ale lucrării lui Karl Popper *The Open Society and Its Enemies*. El nu precizează de unde este luat, și eu nu am reușit pînă acum să localizez sursa acestui citat.

încă un plan care să nu fie îmbunătățit ca urmare a observațiilor unor oameni mult inferiori din punct de vedere intelectual celor care conduc afacerea”.

Pînă acum ne-am preocupat de dezvoltările „popperiene” ale ideilor implicate în abordările existente în cadrul managementului cunoașterii. Și am urmărit numai o noțiune simplă în cadrul operei lui Popper : importanța criticii. Cred că există mult mai multe idei care ar putea fi dezvoltate, dar pentru moment mă voi referi numai la încă o temă. Este legată de ceea ce Popper numește „reguli metodologice” și de posibilitatea ca acestea să primească o interpretare sociologică<sup>1</sup>.

Popper a accentuat ideea că, pentru creșterea cunoașterii noastre, este importantă expunerea propriilor idei la critică, dar și disponibilitatea de a le modifica atunci cînd se dovedesc a fi incorecte. Descoperim aceasta cînd găsim o inconsistență între ideile noastre sau cînd ajungem să acceptăm – ca rezultat al testării lor – că se confruntă cu probleme empirice : nu descriu în mod corect lumea. În orice caz, el recunoaște – în lumina ideilor avansate de filosofi „convenționalisti” precum Pierre Duhem sau Henri Poincaré – că este întotdeauna posibil să ne menținem (unele dintre) idei în fața unei experiențe adverse, dacă dorim să punem responsabilitatea pentru eșecuri în seama altor elemente ale sistemului de idei cu care lucrăm. În viziunea lui Popper, acest lucru poate fi legitim, cu condiția să nu diminuăm conținutul aserțiunilor noastre. Dar el accentuează importanța conștientizării a ceea ce facem și a evitării schimbărilor într-o manieră clandestină. A face așa ceva – de exemplu, prin retragerea a ceea ce a fost spus inițial, fără recunoașterea explicită a acestui lucru – este numit de către el „stratagemă convenționalistă”. Și, dacă preocuparea este – ca în cazul lui Popper – pentru descoperirea adevărului, mai degrabă decît pentru evitarea umilirii sau pentru cît mai redusă schimbare a propriilor idei, „stratagama” este, cu siguranță, de evitat.

În mod evident, este posibil ca toate acestea să nu se desfășoare în contexte în care oamenii adoptă în mod conștient proceduri cu privire la modul cum trebuie manevrate tezele ce alcătuiesc cunoașterea. Căci tot felul de reguli și proceduri organizaționale pot servi la structurarea modului în care sînt adoptate ideile. De exemplu, poate exista o regulă, aproape tacită, potrivit căreia nu este permisă criticarea persoanei aflate în funcție de conducere sau chiar caracterizarea unor convingeri pe care aceasta le consideră adevărate ca fiind false. Este posibil ca lucrurile criticabile și cele necriticabile să fie determinate de tot felul de alte probleme ce nu au,

---

1. Pentru explorări anterioare ale acestei teme, a se vedea lucrarea mea „Religious Sect as a Cognitive System”, in *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 4, 1980, și „Epistemology Socialized?”, in *Et cetera*, Fall, 1985.

cel puțin la prima vedere, nici un fel de legătură cu deschiderea către critică. De exemplu, procedurile cu privire la cine este și cine nu este consultat în luarea deciziilor pot fi extrem de semnificative în privința tipului de critică care se poate aduce<sup>1</sup>, în timp ce procedurile instituite pentru tot felul de alte scopuri legitime pot avea ramificații cu privire la modul cum este administrată cunoașterea noastră.

Acest lucru este sugerat de faptul că, atît timp cît există o preocupare pentru o asemenea învățare, poate fi importantă examinarea propriilor proceduri, spre a vedea măsura în care acestea determină o blocare a criticii, o blocare a avansării de sugestii cu privire la modul cum ideile și căile de a face anumite lucruri pot fi îmbunătățite. Atît timp cît schimbări în această privință sînt implementate, ele pot aduce noi modalități în care membrii unei organizații vor fi prețuiți pentru ideile lor, mai degrabă decît să fie pur și simplu utilizați instrumental.

Există însă patru avertismente.

În primul rînd, scopul unei atare activități este îmbunătățirea procedurilor și învățării, iar schimbările trebuie făcute numai în acest sens, atît timp cît sînt considerate oportune. Dacă, să presupunem, o organizație are ca obiect de activitate conservarea ardeului, aceasta poate cîștiga ca urmare a îmbunătățirii cunoașterii și a procedeele sale de învățare. Dar asemenea preocupări pot, în mod clar, diminua capacitatea sa de a produce murături. Și dacă din acest lucru trebuie să-și cîștige existența, atunci situația îi poate fi fatală! Este de așteptat să existe diferențe semnificative în privința cîștigurilor de pe urma acestor idei, în funcție de tipul de organizație.

În al doilea rînd, măsura în care aceste activități sînt folositoare este o problemă empirică; una care depinde de caracterul activităților organizației și de capacitățile indivizilor respectivi. Dacă operează, să spunem, într-un domeniu în care este importantă sensibilitatea la cerințele schimbătoare ale consumatorilor, în care mulți dintre angajați îndeplinesc sarcini non-standard în diferite tipuri de situații, de la aceștia putîndu-se aștepta o contribuție semnificativă, concentrarea pe probleme de cunoaștere poate fi extrem de importantă. La polul opus, dacă o organizație produce un bun standard, și cei mai mulți dintre angajații săi își folosesc numai abilitățile manuale în sarcini repetitive, iar de la aceștia nu se poate aștepta sugerarea de căi în care procedurile ar putea fi îmbunătățite, este posibil ca toate cîștigurile de pe urma concentrării pe probleme de cunoaștere să fie reduse.

---

1. Este frapant faptul că multe abordări „tradiționale” ale înțelegerii puterii pot fi reinterpretate în asemenea termeni. Pentru o trecere în revistă a acestora, vezi Steven Lukes, *Power: A Radical View*, Macmillan, Londra, 1974.

În al treilea rînd, pot exista incompatibilități între utilizarea cunoașterii în organizații și un sistem în care indivizii sînt liberi să procedeze așa cum doresc – de exemplu, plasîndu-se în situația de furnizori de bunuri și servicii, pe cont propriu. În unele cazuri – așa cum este cel al consultanței manageriale – capacitatea de a utiliza diverse cunoștințe constituite într-o bază de date în urma experienței consultanților anteriori poate fi de neprețuit. O astfel de cunoaștere poate fi utilizată într-o manieră dezagregată, de către cei cărora le este utilă, fără ca aceasta să conducă la schimbări majore în interiorul organizației. În alte cazuri, atunci cînd o anumită sugestie se referă la întregul mod în care o organizație trebuie condusă, introducerea de schimbări poate fi foarte dificilă și costisitoare, astfel încît schimbarea nu ar trebui să fie frecventă decît în cazul în care există așteptări importante cu privire la beneficiile pe care ea le va aduce. A permite indivizilor să facă, în mod liber, propuneri este un lucru. Este însă cu totul altceva a lua o decizie de implementare a unor schimbări semnificative sau de a experimenta noi modalități în care sarcinile ar trebui îndeplinite. În unele cazuri poate fi mai ușor ca o astfel de inovație să aibă loc prin testarea ei într-o organizație nouă, separată, mai degrabă decît să fie introduse schimbări în interiorul vechii organizații.

O cauză pentru care o asemenea situație s-ar putea produce constituie cel de-al patrulea motiv de îngrijorare. El se referă la faptul că, pe lângă cunoaștere, este important să luăm în considerare rolul în organizații al convențiilor și al socializării indivizilor în interiorul acestora. În toate tipurile de cazuri, de la limbaj la proceduri organizaționale, pot exista cîștiguri considerabile ca urmare a interacțiunii cu cei cu care este împărtășit un anumit set de convenții. În unele cazuri – așa cum este cazul regulilor de circulație – poate să nu conteze (prea mult) care este regula, atît timp cît toți o utilizează. În alte cazuri, este posibil să existe cîștiguri de pe urma adoptării de către toți a unui nou set de convenții, dar costurile acestei adoptări depășesc cîștigurile. (Să ne gîndim, de exemplu, la costurile trecerii de la engleză la esperanto ca limbaj standard al comerțului, presupunînd, de dragul argumentului, că esperanto ar fi un limbaj „mai bun”.) Același lucru, după părerea mea, este adevărat cu privire la învățare: putem beneficia de pe urma ei, dar trebuie să luăm în considerare și costurile învățării. Mai des în acele domenii în care ceea ce contează este doar existența *unei* convenții împărtășite, cîștigurile de pe urma învățării pot fi anulate prin destrămarea unor astfel de convenții coordonatoare, destrămare generată de tentativa de învățare. Căci, în astfel de cazuri, însăși conștientizarea a ceea ce sînt convențiile noastre poate submina caracterul lor „nediscutabil”. Și aceasta poate constitui, în sine, o subminare a facilității funcționării organizațiilor.



## 5. Concluzie

Lucrarea a început prin trecerea în revistă a operei deschizătoare de perspective a lui Hayek cu privire la diviziunea socială a cunoașterii și cu privire la cunoașterea tacită și dezagregată. Am pus apoi întrebarea : ce se întâmplă dacă luăm în considerare problema utilizării unei asemenea cunoașteri în interiorul organizațiilor ? Am arătat că, atunci când se pune o astfel de întrebare, mai multe *tipuri* de răspunsuri pot fi avute în vedere. În plus față de explicarea sumară a celei mai bine dezvoltate abordări în prezent, care rezolvă aceste probleme prin utilizarea piețelor în interiorul firmelor, am avut în vedere și unele idei în mare măsură diferite, de la idei ale managementului cunoașterii, care sînt, în parte, inspirate de unele dintre lucrările lui Polanyi, la moduri în care ar putea fi aplicate în acest domeniu idei din lucrările lui Karl Popper.

Ideile dezvoltate aici le văd mai degrabă ca fiind complementare decît ca înlocuind utilizarea sau simularea piețelor, în sensul că, așa cum am încercat să sugerez, mi se par a fi folositoare în situații oarecum diferite. În opinia mea, cercetarea în domeniu poate fi cel mai bine văzută ca țintind la dezvoltarea unui portofoliu de diferite instrumente, a căror cunoaștere – ca și cunoașterea condițiilor în care ar putea fi cel mai bine utilizate – poate avea o reală contribuție la îmbunătățirea modurilor în care funcționează organizațiile. Ideile discutate aici ar putea sugera motive pentru care, în unele cazuri, nu ne putem aștepta ca firmele să devină „virtuale”. Căci, atît timp cît cunoașterea împărtășită sau învățarea prin intermediul criticii joacă un rol semnificativ, există avantaje clare în a avea o organizație, mai degrabă decît o rețea de agenți independenți legați prin contracte singulare. În același timp, în măsura în care organizațiile doresc să utilizeze ideile angajaților în acest mod, ele trebuie să ofere angajaților nu numai stimulente adecvate pentru contribuțiile lor, dar și echitate în cadrul organizației atunci cînd idei semnificative sînt adoptate de către aceasta, și nu doar un salariu pentru îndeplinirea unei munci specifice.

Cred, de asemenea, că aceste idei au și o semnificație politică. Opera lui Hayek însăși a fost de mare importanță în oferirea unei imagini a desfășurării cooperării sociale în moduri compatibile cu libertatea individuală. În viziunea sa, supremația legii stabilește regulile de bază ale instituțiilor necesare pentru funcționarea cu succes a unei societăți bazate pe piață și, în același timp, o teorie a condițiilor libertății umane<sup>1</sup>. Ideile pe

---

1. S-a oferit, de asemenea – în unele dintre lucrările „de mijloc” ale lui Hayek – o prezentare a viziunii sale cu privire la condițiile necesare pentru ca o intervenție

care le-am discutat aici au sugerat, așa cum am arătat, moduri în care angajații pot fi tratați într-o manieră non-instrumentală. Dacă ideile oamenilor sînt apreciate, acești oameni au nevoie de un anumit spațiu – și de o autonomie – în care să le dezvolte. Dacă este să luăm în serios criticile și sugestiile lor, din nou este nevoie să le fie acordat un grad de autonomie și de protecție față de cei puternici, care ar putea să nu fie de acord cu ceea ce ei au de spus.

Chiar dacă aceste idei sînt corecte, ele nu sugerează o modalitate în care ar putea fi creată o împărțire kantiană a scopurilor, prin intermediul mîinii invizibile a schimbului și a urmăririi eficienței organizaționale. În primul rînd, semnificația respectivelor idei va depinde de contribuțiile pe care oamenii sînt efectiv capabili să le aducă. Și, așa cum am arătat la sfîrșitul secțiunii anterioare, acest lucru va depinde de capacitățile lor, de caracterul respectivei afaceri și de echilibrul între semnificația inovației și importanța neperturbării convențiilor coordonatoare. În al doilea rînd, pot exista – așa cum, de asemenea, am arătat – limite ale modului în care sugestiile își pot găsi locul într-o anumită organizație. Pot exista reale probleme în cazul în care există obligația de a contribui la obținerea consensului – sau cel puțin a consensului între decidenții-cheie – într-o mare organizație. O idee poate fi bună, dar poate să nu fie ușor de implementat în acea organizație în interiorul căreia a fost sugerată. Poate fi, într-adevăr, mai ușor pentru inovator să intre în afaceri pe cont propriu și chiar să furnizeze vechii sale companii produsele rezultate din sugestia sa, decît să găsească o modalitate în care ideile despre cum ar trebui administrate lucrurile să-și găsească locul în interiorul vechii organizații sau o modalitate în care organizația să se schimbe pentru a se adapta ideii sale.

În mod corespunzător, ideile discutate în această lucrare pot avea două consecințe politice. Pe de o parte, ele sugerează că organizațiile bazate pe cunoaștere pot oferi oamenilor ce prețuiesc autonomia posibilități de angajare în termeni care să le fie pe plac, de un tip ce nu ar fi fost, înainte, la îndemîna tuturor. Pe de altă parte, ele sugerează importanța covîrșitoare a ideilor lui Hayek cu privire la piețe, nu doar ca oferind un sistem de prețuri necesar tuturor acestor organizații pentru coordonarea activităților lor cu cele ale altora, dar și un cadru în interiorul căruia pot avea loc inovații ce nu pot lua naștere în interiorul organizațiilor existente.

*Traducere de Florentina Popescu*

---

guvernamentală să fie compatibilă cu libertatea umană. A se vedea, cu privire la aceasta, lucrarea mea, „Hayek, Keynes and the State”, in *History of Economics Review*, 26, iarnă-vară 1997, pp. 68-82, care se bazează în parte pe materiale nepublicate din arhiva Hayek de la Institutul Hoover, Universitatea Stanford.

## MIHAIL-RADU SOLCAN

# HAYEK ȘI IDEEA DE DEMOCRAȚIE

Obiectivul principal al acestui comentariu este analiza concepțiilor lui Hayek despre democrație în trei dintre lucrările sale majore, fiecare marcând o etapă în evoluția intelectuală a filosofului. Pe această bază vor fi sondate apoi posibilitățile de a investiga democrația în contextul mai amplu al dezbaterii despre rolul cunoașterii în societate<sup>1</sup>.

Hayek era ceea ce se numește în mod curent un *liberal clasic*. Intuițiile și argumentele sale principale sînt sintetizate într-una dintre lucrările sale tîrzii, *The Fatal Conceit*<sup>2</sup>. Dacă ne uităm în indicele de materii al acelei cărți, vedem că termenul „democrație” nici nu apare<sup>3</sup>. Democrația este în afara sferei principale a intereselor cognitive ale lui Hayek. Evident, ea nu este nici o valoare care să-l intereseze în mod special.

Atitudinea aceasta contrastează puternic cu impresia care există în special la noi că democrația ar fi cumva elementul central, piesa cea mai valoroasă a angrenajului societății moderne. Democrația este tratată uneori la noi ca un sistem de instituții sacre, menite să legitimizeze tot ceea ce întreprinde statul. Totul trebuie să fie, cu alte cuvinte, *democratic* sau făcut *în mod democratic*.

De unde atitudinea frapant diferită a lui Hayek? Care erau principalele sale preocupări ca filosof politic? Dacă deschidem *The Fatal Conceit*, prima noastră impresie va fi că obiectivul de bază al lui Hayek este unul negativ. Scopul său este să producă o infirmare cît mai bine susținută a socialismului. Termenul „socialism” este însă unul înșelător. Sfera sa de aplicare a variat, ca și înțelesul său. De asemenea, Hayek are în vedere atitudini și concepții ale unor oameni care nici nu s-ar declara „socialiști”. Cu alte cuvinte, nu

- 
1. Comentariul de față reia și dezvoltă o parte din materialul cuprins în articolul meu „Democracy and Reform. Notes on Hayek”, în curs de apariție în *Polis*, în momentul în care redactez acest text.
  2. F.A. Hayek, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, editată de W.W. Bartley III, Routledge, Londra, 1988.
  3. În carte există cel puțin o scurtă referire la democrație, la care vom trimite ceva mai tîrziu. Conceptul de democrație și problemele democrației nu sînt însă discutate pe larg.

este vorba despre un partid anume<sup>1</sup>, nici despre persoane sau grupări care s-ar recunoaște drept socialiști. Cuvîntul folosit are puțină importanță. Ceea ce-l interesează pe Hayek este să explice mecanismul unei erori<sup>2</sup>.

Socialismul, sub o formă sau alta, înseamnă aranjarea, direcționarea deliberată de către o autoritate centrală a interacțiunilor dintre oameni<sup>3</sup>. Această acțiune implică dirijarea unor resurse de care dispune colectivitatea. Problema pe care o vede aici Hayek este că această dirijare, într-un fel sau altul, a resurselor implică o *cunoaștere* a obiectivelor și resurselor ce vor fi folosite la atingerea lor. În ce fel poate fi generată cunoașterea și cum poate fi ea utilizată? Aceasta este o mare întrebare, peste care socialiștii (în sensul extins al termenului, așa cum îl folosește Hayek) trec cu prea mare ușurință.

În contexte speciale, problema cunoașterii în sensul de mai sus este totuși pusă explicit. Cînd România era în mod declarat o „republică socialistă”, nu o dată s-a pus problema „orientării forței de muncă”. Încă din școală urma să se opereze o „orientare profesională” a copiilor. Aceștia urmau să fie îndrumați către meseriile cele mai potrivite. Sistemul era desigur mai complicat și includea repartizarea absolvenților diverselor forme de învățămînt, îndrumarea lor către zone sau domenii unde autoritatea centrală estima că era mai mare nevoie de ei și așa mai departe<sup>4</sup>. Un lucru

- 
1. În mod regretabil, ediția în limba română a *Drumului spre servitute* omite dedicația cărții, care este foarte grăitoare din acest punct de vedere. Dedicatia aceasta este, în original, *to socialists of all parties* (socialiștilor din toate partidele). Vezi F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Routledge, Londra, 1986, p. iv. Prima ediție a acestei cărți a apărut în 1944. Mă voi referi în continuare la *Road to Serfdom* cu ajutorul prescurtării *RS*. Pentru a putea consulta ediția în limba română, dacă este cazul, voi menționa elementele de structură ale cărții (capitole, paragrafe, alineate).
  2. În titlul cărții sale *The Fatal Conceit*, ca și pe parcursul lucrării, Hayek folosește termenul *conceit*. Conform marelui dicționar al limbii engleze *Oxford English Dictionary* (Oxford University Press, 1994) termenul *conceit* are, de-a lungul istoriei limbii engleze, sensuri precum „concepție”, „facultate de a concepe, de a imagina”, „capacitate a minții, atitudine mentală”, „opinie personală”, „opinie favorabilă”, dar și „opinie exagerat de favorabilă, trufie”, „opinie fantezistă”, „truc”. Există în acest cuvînt o trimitere potențială către ceea ce este exagerare, concepție fantezistă, dar susținută cu multă trufie.
  3. Vezi *The Fatal Conceit*, p. 7.
  4. Cu titlu de exemplu, doar aparent anecdotic, aș menționa unele aspecte ale perspectivelor „oferite” tinerilor prin anii 1970-72. Autoritatea centrală comunistă extinde puternic Politehnica bucureșteană. În acest proces, este desigur inclusă și dezvoltarea unei facultăți consacrate calculatoarelor. De altfel, lucrul acesta avea să se facă nu doar acolo, ci și la ASE, și la Universitate. Avea regimul comunist „viziune”? În aparență da, dar să cercetăm mai atent problemele pe care le pune cunoașterea unei astfel de evoluții.

este însă limpede pentru oricine: tot acest sistem implică generarea și folosirea unei *cunoașteri* (a oamenilor și capacităților lor, a direcțiilor de evoluție economică și socială etc.).

Într-o formă diferită, ideea este prezentă chiar și acum, când România este orientată de către autorități în direcția „construirii” unei societăți

---

Eu eram student la Filosofie, iar profesor la disciplina „Fundamentele matematicii” era un matematician și logician faimos, Grigore C. Moisil. Nu am să uit niciodată că Moisil a indicat asistenților săi să studiem la seminar programarea calculatoarelor. Argumentul lui Moisil era următorul: peste un deceniu vom avea pe masă computere și va trebui să știm să lucrăm cu ele. Privind lucrurile retrospectiv, afirmația lui Moisil pare de-a dreptul extraordinară. Primele computere personale apar abia prin 1975-76, la destul de mult timp după moartea profesorului. În economiile libere, cei care s-au orientat către producerea și programarea lor au devenit celebri și bogați (precum Steve Jobs, William Gates și alții).

În economiile libere, primele computere personale au fost produse în garaje. Nici o autoritate centrală nu le-a spus, direct sau indirect, investitorilor că trebuie să-și plaseze banii la Apple sau la Microsoft. Chiar și marile corporații, precum IBM, s-au orientat către computerele personale abia ceva mai târziu, la începutul anilor '80 ai secolului XX.

Care era problema autorității centrale comuniste în tot acest context? Prima problemă era aceea a identificării experților. Care sînt experții ce ar trebui consultați de autoritatea centrală comunistă? Moisil? Altul? Care ar fi criteriile de alegere a lor? Dacă nu mă înșel, prin 1948, Moisil a fost pus să dirijeze tramvaie (pentru vreo trei ani). Dar, la începutul anilor '70, aparent, autoritățile fac un efort în direcția „bună”. Sînt atîtea facultăți consacrate calculatoarelor! Aparențele sînt însă înșelătoare. Pe de o parte, scapă atenției autorităților semnificația computerelor personale, a computerelor aflate pe masa de lucru. Evident, avea să le scape mai târziu cu totul rolul legării acestor computere în rețele. Pe de altă parte, dacă examinăm structura Politehnicii, atunci vom vedea că o mare dezvoltare o iau metalurgia sau tehnologia construcției de mașini și altele. Dezvoltarea promovată de autoritatea centrală comunistă era oarbă. Dacă este să identificăm semne ale unei selecții, atunci acestea vin din partea celor care vor să devină studenți. Concurența la facultatea consacrată calculatoarelor era legendară, ca și calitatea celor care deveneau studenți acolo. Dar acesta nu este altceva decît un mecanism de piață! Semnalele autorității centrale erau ambigue sau eronate. Reacțiile publicului, prin orientarea către o ramură sau alta, erau surprinzător de corecte. Din nou, dacă examinăm lucrurile în retrospectivă, în condițiile globalizării, vom observa că, în plan mondial, șansa de a găsi un loc de muncă a celor care s-au specializat în calculatoare este semnificativ mai ridicată decît a celor care s-au orientat către ingineria mecanică. Piața (orientarea spontană a publicului) era corectă. Planurile erau greșite.

Morala întregii istorii este că autoritatea centrală are mari dificultăți atunci cînd ~~este~~ vorba despre anticiparea direcțiilor de dezvoltare. Cunoașterea de care dispune această autoritate pare a fi extrem de limitată. Desigur, poveștile cu aer anecdotic nu pot *demonstra* acest lucru, dar ele ne sugerează problema pe care o identifică F.A. Hayek.

capitaliste. Sindicatele cer uneori să li se spună oamenilor către ce direcții se îndreaptă țara. Alteori, autoritățile susțin că tinerii trebuie să știe care sînt meseriile de perspectivă. Cum ar putea fi însă generată cunoașterea acestor „direcții” sau a meseriilor „de perspectivă”?

În acest moment, o dată ce am identificat ideea despre care vorbește Hayek și în condițiile „promovării” capitalismului, putem să eliminăm și termenul de „socialism”, atît de legat de contexte istorice și politice mult prea înguste. Hayek folosește un termen din limba germană, pe care-l socotește greu de tradus în limba engleză. Termenul cu pricina este *Machbarkeit*<sup>1</sup>. Chiar dacă și în limba română termenul este dificil de redat într-un înțeles cuprinzător, ideea este însă foarte simplă. Hayek are în vedere atitudinea mentală care vede în societate o entitate ce poate fi construită și reconstruită. Mai general, este vorba despre ideea că rezultatul la care s-a ajuns prin evoluție neregulată ar putea fi mai bun, dacă tot procesul ar fi unul de construcție conștientă a unei ordini sociale. Perspectiva pe care o atacă el este aceea după care societatea are proprietatea constructibilității.

Termenul de „constructibilitate” este într-adevăr mai potrivit. Este mai puțin încărcat de conotații istorice derutante. Iar comentatorii ideilor lui Hayek nu mai par să facă extinderi forțate atunci cînd ar identifica aceeași idee de *constructibilitate socială* și la cei ce vor să edifice o societate socialistă, și la cei care vor să construiască una capitalistă, și la cei care vor să construiască o societate comunitară și așa mai departe. Problema pe care o vede Hayek în toate aceste cazuri este aceea a cunoașterii de care are nevoie autoritatea ce vrea să ducă la bun sfîrșit construcția.

În *The Fatal Conceit*, cadrul discuției teoretice este foarte extins. Hayek sondează inclusiv structurile minții umane pentru a pune în lumină rădăcinile erorii constructibilității sociale. El distinge între instinct și rațiune în cadrul minții umane. Instinctul este *colectivist*<sup>2</sup>. Instinctele primitive sînt cele ale solidarității și altruismului. Civilizația este rodul unei evoluții prin care aceste instincte sînt puse sub controlul instituțiilor proprietății private și contractului. Instinctele naturale ale oamenilor sînt depășite. Rațiunea este însă cea care ne conduce către o constructibilitate rezonabilă, ea sugerează oamenilor că ordinea dintr-o civilizație ar trebui să fie creată conștient. Intelectualii, de la Rousseau pînă la Foucault și Habermas, scrie

1. Verbul german *machen* înseamnă „a face”. Aici am putea folosi cred foarte bine și pe „a construi”. *Machbar* ar însemna „constructibil”, iar *Machbarkeit* ar însemna „constructibilitate”, faptul de a putea construi ceva. Pentru termen și discuția despre traducerea lui vezi *The Fatal Conceit*, p. 83.

2. Cf. *The Fatal Conceit*, p. 12.

Hayek, au crezut că alienarea este endemică într-un sistem în care ordinea nu este impusă în mod conștient<sup>1</sup>. Demersul prin care ordinea ar fi creată în mod conștient deschide însă calea răbufnirii instinctelor de bază, cele colectiviste, care distrug civilizația, bazată pe proprietate și contract.

Mergînd pe urmele unei distincții propuse în filosofia minții de către Gilbert Ryle, Hayek face o deosebire între *a urma reguli de conduită* și *cunoașterea temeiurilor regulilor*<sup>2</sup>. A ști cum să faci ceva nu se confundă cu a ști că respectiva acțiune are un rol sau altul în cadrul interacțiunilor sociale. Prin procesul de evoluție socială, instinctele au fost depășite, orizontul ordinii sociale ca atare s-a extins grație faptului că oamenii au învățat *cum* să urmeze regulile proprietății private și *cum* să încheie contracte și să le respecte. Asta nu înseamnă însă și a ști că un contract are cutare sau cutare rol în societate sau care sînt temeiurile proprietății private. Eroarea constructibilității constă în ideea că ordinea rezultată prin *urmarea unor reguli* ar putea fi obținută și prin cunoașterea temeiurilor lor și fixarea deliberată a unei ierarhii de scopuri care urmează să fie atinse. Procesul acesta conștient va genera, arată Hayek, inevitabil mai puțină cunoaștere decît cea rezultată din interacțiunea celor care urmează reguli, fără să știe că regula respectivă va conduce la cutare sau cutare rezultat din punctul de vedere al ordinii de ansamblu a societății.

Hayek întreprinde în continuare un efort de-a dreptul eroic de a demola din punct de vedere teoretic toată cultura bazată pe disprețul pentru activitățile comerciale și pentru bani. El arată că momentul esențial al acestui tip de atitudine îl reprezintă cerința de a pune în centrul atenției „nevoile” oamenilor, și nu calculele referitoare la costuri și beneficii<sup>3</sup>. Societatea trebuie ordonată, restructurată în așa fel încît să răspundă „nevoilor” autentice ale omului.

Nu este greu să ilustrăm cu exemple din realitatea noastră cotidiană tipul de atitudine la care se referă Hayek. Cîți intelectuali de la noi nu fac o deosebire între o editură și o fabrică de cîrnați? După ei, editura are o producție „mai nobilă”. Tot așa, un cunoscut politolog mi-a spus cîndva că între o bancă și un bordel există o deosebire lesne sesizabilă. Se presupune

---

1. Cf. *ibidem*, p. 64.

2. *Idibem*, p. 78.

3. *Ibidem*, p. 104. Influența acestui model cultural poate fi lesne evaluată, dacă ne aruncăm o privire pe lista numelor celor care au contribuit, într-un fel sau altul, la susținerea lui. Hayek menționează, între alții, pe Aristotel, pe Russell, pe Einstein. Este limpede de ce șansele de a-i convinge pe intelectuali de valoarea punctului său de vedere nu sînt chiar foarte mari.

că banca este cumva în slujba moralei sau este conformă cu aceasta. Dacă analizezi afacerile unor bănci, de la noi cel puțin, lucrul pare îndoielnic. Ce să mai spunem, de altfel, despre ideea de a împrumuta mai mulți bani decît sînt depuși la bancă? Pe ea se bazează tot sistemul fracționar cu care lucrează băncile. Alt exemplu: recent, avocații au protestat energic împotriva tratării firmelor lor drept firme comerciale ca oricare altele. Din nou a intervenit ideea unei ierarhii, făcută după nevoile pe care le slujesc firmele. Ce ar putea sta mai presus de „nevoia de dreptate”? În toate aceste exemple există un fir comun: disprețul pentru activitățile comerciale și oferirea de bunuri și servicii în schimbul banilor. Activitățile socotite nobile trebuie să fie tratate ca și cum nu ar fi comerciale.

Nu am de gînd să merg pe urmele lui Hayek din acest punct de vedere, în ciuda faptului că intuițiile mele coincid cu ale lui. Schimbarea unor astfel de atitudini se poate face numai prin manifeste sau orice alt tip de lucrare care încearcă să *convingă*. Recursul la argumente nu este suficient. Dorința mea aici este să mă mențin în limitele unei lucrări academice în care contează doar evaluarea argumentelor, analiza structurii lor și punerea în evidență a presupuzițiilor. În special presupuzițiile acceptate ar putea să difere drastic. Ele sînt legate de opțiuni ce țin în realitatea politică de contextul în care se află cele sau cei ce le acceptă, de perspectiva lor, de interese și alți factori, care s-ar putea să fie mult dincolo de raza de acțiune a discursului persuasiv ca atare.

Întrebarea asupra căreia vreau să atrag atenția privește democrația. După cum spuneam, în *The Fatal Conceit*, Hayek nu este preocupat în mod special de democrație. Cred însă că multă lume și-ar pune totuși întrebarea dacă vreuna dintre procedurile democratice nu ar putea totuși contura ierarhia de „nevoi” care trebuie satisfăcute. S-ar putea crede că, printr-un efort colectiv, cu participarea tuturor sau prin dialog social ori vreo altă metodă democratică, s-ar putea degaja un *obiectiv comun*, a cărui urmărire să conducă societatea în „direcția cea bună”. Acest efort democratic ar trebui să poată produce ceea ce nu pot face comisiile de experți care alcătuiesc strategiile de dezvoltare pe termen scurt, mediu sau lung ale țării.

Înainte de a trece mai departe, ca să fim preciși, ar trebui spus că în *The Fatal Conceit*, deși democrația nu și-a croit drum pînă în indicele de materii, cuvîntul „democrație” este menționat, relativ în treacăt. Cînd vorbește despre otrăvirea limbajului, Hayek arată felul în care calificativul „social” golește de sens o mulțime de lucruri. De exemplu, statul de drept, dacă primește și calificativul de social, tinde să nu mai fie *de drept*. Tot așa, spune Hayek, cuvîntul „democrație” avea un sens precis. Totul s-a



golit de sens în momentul cînd s-a vorbit însă despre „social-democrație” sau „democrație socială”<sup>1</sup>.

## Democrația ca scop și democrația ca mijloc

*Road to Serfdom*<sup>2</sup> este cartea care l-a scos pe Hayek din cercul mai îngust al autorilor de analize economice. Ea este rodul efortului său de a adăuga argumentelor economice împotriva planificării argumente de ordin social și politic. Se poate presupune că, atunci cînd Hayek vorbește despre sensul precis al democrației, el are în vedere un înțeles de genul celui utilizat în această carte. Aici el scrie limpede că „democrația este în esența ei un mijloc, un dispozitiv utilitar de menținere a păcii interne și a libertății individuale”<sup>3</sup>. Cu alte cuvinte, valorile de bază sînt pacea internă și libertatea individuală. Democrația nu este o valoare în sine. Ea are valoare doar ca mijloc de atingere a acestor scopuri de bază. Pentru Hayek, ca și pentru alți liberali clasici, democrația este chiar un mijloc periculos în anumite condiții. Ea s-ar putea transforma în putere arbitrară a majorității. Democrația însăși trebuie să respecte reguli fixe<sup>4</sup>.

Postura în care Hayek pune democrația coincide, de pildă, cu modul în care vedea democrația mentorul său spiritual, Ludwig von Mises. Argumentarea lui Mises ar putea fi sintetizată în felul următor : nu poate exista o ameliorare constantă a condițiilor economice, dacă societatea este măcinată periodic de conflicte interne violente ; nu este nici o rușine să fii guvernat de către alții, atît timp cît aceștia îți fac serviciul de a-ți proteja

---

1. Cf. *The Fatal Conceit*, p. 117.

2. În românește, titlul a fost tradus ca „Drumul către servitute”. Redarea aceasta a stîrnit unele critici. Am fost redactorul primei ediții a traducerii și, la vremea aceea, formula mi s-a părut potrivită. Astăzi aş sugera poate luarea în considerare a variantei „Drumul către aservire”. „Aservire” pare o redare mai exactă a lui *serfdom* ; în orice caz, mai bună decît „sclavie” sau „iobăgie”. Ca de obicei, în cărți de acest gen, cuvintele nu au însă un rol decisiv. De altfel, *serfdom* nici nu este unul dintre conceptele prezente în indicele de materii. Iar, dacă nu greșesc, cuvîntul ca atare nici nu intervine în textul de bază al cărții. Ideea sugerată de titlu este aceea că sistemul planificării vieții economice și sociale creează condițiile unei noi aserviri a indivizilor. Acesta este, de altfel, și sentimentul cuiva care a trăit într-o societate accentuat socialistă : ea generează o rețea de feude pe care sînt stăpîni cei numiți popular nomenclaturiști ; fiecare stăpîn se comportă arbitrar cu cei aserviți feudei sale și, la rîndul său, este la cheremul celor care-i sînt superiori ierarhic.

3. *RS*, cap. V, par. 6, alin. 1.

4. *Ibidem*, alin. 2.

libertatea și proprietatea ; democrația nu este altceva decît acea „formă a constituției politice” care permite adaptarea guvernării la dorințele celor guvernați, fără să producă zguduiri violente, și în care, prin intermediul alegerilor și al acordurilor intervenite în parlament, schimbarea guvernelor se face fără violență și vărsare de sînge<sup>1</sup>.

În *The Road to Serfdom*, Hayek nu studiază sistemul de instituții al democrației ca atare<sup>2</sup>. Ceea ce-l interesează cu precădere este conexiunea cauzală dintre planificare și democrație. Hayek are în vedere în această carte o planificare ce tinde să devină cît mai cuprinzătoare. Ipoteza sa este, în esență, că o astfel de planificare distruge democrația<sup>3</sup>. Democrația este un obstacol în calea instaurării unui nou sistem de aservire a indivizilor. Trecerea în revistă a argumentului lui Hayek, chiar într-o versiune simplificată, ne ajută însă să înțelegem și felul în care vede el democrația.

De ce distruge planificarea democrația ? Hayek observă că lucrul cel mai facil într-o democrație este să cădem de acord asupra obiectivului major al planificării. Acesta poate purta, de pildă, numele de *bine comun*<sup>4</sup>. Marea problemă a sintagmei este însă absolut evidentă : are un caracter cît se poate de vag. Ce înseamnă *binele comun* ? Include el un efort, de exemplu, de dezvoltare a învățămîntului ? Înseamnă asta, ca la noi, că în Legea învățămîntului este specificat un anumit procent (raportat la unul dintre indicatorii care permit evaluarea stării economiei) pe care bugetul de

- 
1. Ludwig von Mises, *Liberalism in the Classical Tradition* (The Foundation for Economic Education and Cobden Press, San Francisco, 1985), pp. 39-42. Cartea a fost scrisă de Mises în 1927. În 1951, editura Gustav Fischer din Jena anunța pe cineva dornic să aibă *Liberalismus* că toate exemplarele au fost distruse din ordinul autorităților. Care autorități, se întreba Mises ? Cele naziste sau cele din Germania „democratică” ? În 1962, cartea a apărut în limba engleză. Citind-o, putem aprecia rolul lui Mises în menținerea în viață a ideilor liberale clasice. Autori precum Hayek sau Popper folosesc, între altele, după cum se vede lesne din opera lor, ideea că democrația înseamnă schimbarea pașnică și fără tulburări interne a guvernanților.
  2. De aici și aprecierea comentatorilor (vezi Eamon Butler, *Hayek. His contribution to the political and economic order of our time*, Templesmith, Londra, 1983, p. 163) că analiza cea mai amănunțită a democrației este făcută de către Hayek în *The Constitution of Liberty*, cap. 7. Alte considerații despre democrație pot fi găsite în *Law, Legislation and Liberty*, vol. „The Political Order of a Free People”, pp. 133-146, precum și unele observații în *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Routledge, Londra, 1978, pp. 92-97). Opiniile lui Hayek despre democrație în *The Constitution of Liberty* și *Law, Legislation and Liberty* sînt comentate de către noi în continuare, după discuția despre *The Road to Serfdom*.
  3. Vezi, de exemplu, formularea din RS : cap. V, par. 6, alin. 1.
  4. Cf. *ibidem*, par. 1, alin. 3.

stat trebuie să-l aloce învățămîntului? Care ar fi criteriile pentru a stabili aceste procente: pentru învățămînt, apărare, justiție, cultură și ce va mai fi fiind inclus în acest *bine comun*. În concepția planificării extinse, și industria sau comerțul sînt dirijate, într-un fel sau altul, din perspectiva *binelui comun*.

După cum se vede destul de repede, *binele comun* nu are un sens deloc limpede. Pentru a fi operațional, din punctul de vedere al bugetului de stat, al sistemului de impozite, al reglementărilor pe care le impune statul sau, mai demult, al ordinelor date direct producătorilor și consumatorilor, *binele comun* trebuie să ia o formă mult mai exactă. Trebuie specificate cel puțin o serie de obiective subsumate *binelui comun*, precum și ierarhia acestor obiective. De ce? Pentru că orice acțiune, fie ea individuală sau colectivă, are scopuri (țeluri, obiective) care sînt atinse cu ajutorul unor mijloace. Or, mijloacele de atingere a obiectivelor nu sînt altceva decît *resursele* care trebuie evaluate și repartizate în funcție de diferitele obiective. Pentru a face această repartizare (alocare) de resurse, este nevoie de o ierarhie a obiectivelor.

Cum ierarhizăm obiectivele? Ordinea obiectivelor ar putea fi indicată de către piață. Dar, în cazul planificării, acest mod de a proceda nu are nici un sens. Se presupune că intervenția conștientă, deliberată (a colectivității) conduce la rezultate mai bune decît cele ale pieței. În orice caz, aceste rezultate sînt *diferite* de cele la care conduce piața! Tocmai acesta este și sensul intervenției. Trebuie obținute rezultate diferite. Iar aceste rezultate nu sînt altceva decît obiectivele propuse. Colectivitatea își propune, cu alte cuvinte, să obțină rezultatele respective.

Ideea de bază a constructibilității sociale este, cum am văzut mai sus, existența unor *nevoi* ale omului. Aceste nevoi nu sînt, de fapt, bine slujite de către piață. În orice caz, ele urmează să fie folosite pentru a ierarhiza obiectivele pe care vrea să le atingă colectivitatea<sup>1</sup>. Cum vor fi însă identificate aceste *nevoi ale omului*? Pentru a interpreta ceea ce vrea să ne spună Hayek, ne putem imagina aici două scenarii.

În primul scenariu, se procedează absolut democratic. Sînt propuse diferite nevoi și se decide prin vot dacă ele sînt sau nu nevoi genuine și care ar fi poziția lor într-o ierarhie a nevoilor omului. Dacă ne închipuim că este vorba despre un număr relativ mare de votanți (cam de ordinul, de pildă, al numărului de votanți din țara noastră), atunci procedura aceasta a votului

---

1. Hayek atrage atenția că (în cazul planificării cuprinzătoare) trebuie să dispunem de ceea ce el denumesc *un cod etic complet*, pentru a putea ierarhiza obiectivele (vezi RS: cap. V, par. 1, alin. 3-4).

democratic tinde să devină extrem de greoaie. Cît de mare este lista nevoilor? Hayek sugerează că ar putea fi vorba despre o varietate infinită a nevoilor diferiților oameni<sup>1</sup>. Oricum ar fi, numărul propunerilor va fi evident finit, dar foarte mare. Inevitabilele dezbatări, chiar dacă ar fi extrem de civilizate (cum pare să sugereze ideea de *dialog social*, populară printre intelectualii din țara noastră), tot ar dura un timp destul de mare. Practic nu este greu să ne imaginăm că votul nu poate fi cel al tuturor cetățenilor. Nu rămîne atunci decît calea de a încredința parlamentarilor luarea acestor decizii. Nici democrația aceasta indirectă nu are cum să fie însă mult mai eficientă. Parlamentarii pot consacra mai mult timp dezbatărilor, dar tot ar fi copleșiți de o dezbatere punct cu punct a obiectivelor.

Al doilea scenariu prevede reunirea unor comisii de experți. Aceștia ar urma să decidă care sînt obiectivele și care este ierarhia lor. Experții pot duce la bun sfîrșit munca lor numai dacă *nevoile umane* ar fi *obiective*. La prima vedere, așa s-ar părea că și stau lucrurile. Nu trebuie tot omul să mănînce? Nu este aceasta o nevoie obiectivă? În ciuda aparențelor, răspunsul este categoric negativ. De ce? Omul poate supraviețui, de exemplu, din cîte am înțeles, foarte bine și cu lapte praf și boabe de soia. Probabil însă că mai toți am respinge acest meniu. Eu unul l-am folosit însă (în parte cel puțin) cînd voiam să economisesc bani pentru a putea cumpăra mașina cu care scriu aceste rînduri. Acum devine însă evident ce anume este subiectiv aici. Pot să restrîng cheltuielile, într-o zonă a bugetului meu personal sau într-un anume context, pentru a achiziționa altceva. S-ar putea ca alta sau altul să prefere o masă la un restaurant exotic. Unde mai este nevoia obiectivă? Puteți lua orice alt exemplu. Este sănătatea o *nevoie* obiectivă? Categoric nu. Dacă mă forțați să economisesc pentru a acoperi „nevoile” mele de sănătate, atunci mă lipsiți, de exemplu, de posibilitatea de a investi ceva în educația suplimentară a fiicei mele. Poate vreau să-i cumpăr fetei mele o carte de programare pentru copii? De ce nu aș face-o?

Rezumînd cele scrise mai sus, experții nu pot lua decizii în întregime tehnice. Mai corect formulat, ele sau ei nu pot lua aceste decizii decît în condițiile în care li se spune limpede care sînt obiectivele și care este ierarhia lor. Dar aceasta înseamnă să ne întoarcem la primul scenariu. Or, acesta condusesese deja la un rezultat negativ.

În acest punct, Hayek spune ceva despre mecanismul ca atare al funcționării democrației în condițiile planificării. Parlamentele sînt depășite de sarcina stabilirii obiectivelor și a ierarhiei lor. Ele o predau tot mai mult

---

1. Cf. *ibidem*, par. 2, alin. 1.

comisiilor de „tehnicieni”<sup>1</sup>. Din rezultatele celui de-al doilea scenariu de mai sus ar decurge însă necesitatea ca, de fapt, comisiile să consulte, direct sau indirect, votanții. Acest lucru desigur nu se face și nu se poate face.

Aici ar nimerită includerea unei observații simple, dar extrem de pertinente, chiar în condițiile în care nimeni nu preconizează în mod explicit recursul la planificare. Acesta este, de pildă, cazul țării noastre în momentul de față. Când la noi se ajunge la dificultăți în procesul de guvernare, se cere insistent ca anumite posturi din guvern să fie ocupate de „tehnocrați”. Denumirea de „tehnocrat” nu este decât un alt nume pentru experții de care pomeneam mai sus. Nu-mi amintesc, la drept vorbind, decât de un singur asemenea expert, un om mai inteligent decât ceilalți, care a remarcat imposibilitatea de a lua decizii pur tehnice. A sfârșit, de altfel, prin a fi dat afară. Paradoxal, competența și inteligența l-au făcut incompatibil cu poziția sa de „tehnocrat”. Nu este nimic de mirare în toată această poveste dacă sîntem atenți la argumentul de mai sus.

Corolarul acestei paranteze este, de altfel, și mai important. Tendința, la noi în orice caz, este de a numi experți *în domeniu* în fruntea fiecărui minister. Doar presiunile internaționale au făcut ca un militar să nu se afle în fruntea Ministerului Apărării și un polițist în fruntea celui de Interne. Altfel, este chiar prilej de scandal dacă omul nu are „diplomă” în domeniul pe care-l „conduce”. Or, ceea ce va face expertul-ministru este foarte *subiectiv*. Ea sau el vor trebui să spună care sînt „nevoile” departamentului pe care-l conduc. Inevitabil, vor fi și mai subiectivi dacă fac parte din grupul de interese strîns legat de departamentul în fruntea căruia se află. Nu ar trebui să ne mire atunci că „nevoile” vor fi foarte mari.

Revenind acum la chestiunea comisiilor de experți care preiau munca de elaborare în detaliu a unui concept operațional de *bine comun*, ar trebui precizat că pot fi deduse din premisele de mai sus o cascadă de concluzii. De asemenea, discuția poate fi rafinată prin luarea în considerare și a altor aspecte decât democrația, așa cum și procedează Hayek în *The Road to Serfdom*.

Am să schițez doar trei concluzii și o posibilitate de aprofundare a discuției. Prima concluzie răspunde la o întrebare importantă: conduce oare efortul comisiilor la rezultate mai bune decât cele ale pieței? Nu conduce. Comisiile, după cum am văzut, procedează în mod subiectiv. Ceea ce se petrece, în fapt, este o luptă de culise între grupuri de interese. Nici nu ar putea fi vorba despre altceva. Nu lipsa de bunăvoință sau faptul

---

1. A se vedea, în acest sens, RS: cap. V, par. 3, alin. 3 și RS: cap. V, par. 4, alin. 4 și următoarele.

că nu s-au dedicat binelui comun îi face pe membrii comisiilor subiectivi. Aceasta este pur și simplu condiția lor. Deciziile lor vor reflecta inevitabil interesele unor grupuri deja instituționalizate. Grupurile de interese noi sînt prea puțin structurate și prea slabe pentru a pătrunde masiv în comisii. Astfel, vor fi apărute doar interesele unor grupuri consacrate. Sau, altfel spus, aceste grupuri vor institui un sistem de protecție a intereselor lor. Este în natura lucrurilor ca grupurile consacrate să nu inoveze. Dacă ai făcut, de exemplu, toată viața ceasuri mecanice, nu văd de ce ai avea o disponibilitate prea mare pentru producția de ceasuri electronice. Obstacolul care stă în calea schimbării nu este de natură fizică, ci rezidă în dificultatea de a dobîndi cunoașterea necesară. Exemplul ales subliniază intenționat discrepanța dintre cunoștințele vechi și cele noi. Prin protejarea industriei depășite tehnologic, ca soluție la astfel de probleme, se va produce însă o anchilozare a întregului organism economic. Rezultatul este inevitabil mai prost decît cel pe care l-ar produce piața, cu capacitatea ei de a aduce la faliment grupuri întregi, care odată păreau să fie lideri veșnici.

A doua concluzie privește posibilitățile de extindere a democrației. Planificarea a fost susținută nu o dată ca o metodă de sporire a controlului democratic asupra dezvoltării comunității. Se presupune că ea amplifică democrația. Astăzi, cînd cuvîntul „planificare” a ajuns să nu fie onorabil, se vorbește, la noi de pildă, despre alte metode de extindere a democrației. Numele și ideile diferă. De la stînga, vei auzi mai degrabă despre democrația socială sau social-democrație. De la dreapta, mai degrabă ți se va vorbi despre dialog social. Toate acestea sînt categoric intenții de a extinde o democrație restrînsă la clasică menținere a păcii interne, la apărarea proprietății și schimbarea fără șocuri a cîrmuitorilor. Din cele de mai sus rezultă însă că extinderea preconizată sfîrșește prin a fi o modalitate de a acorda mai multă putere unor comisii de experți. Or, aceasta nu este democrație. Prin urmare, democrația nu este extinsă, nici dacă devine democrație socială, nici dacă se recurge la dialog social. Oricare ar fi metoda, rezultatul este încredințarea deciziilor unor comisii care se vor a fi tehnice, independente de procesul politic democratic.

A treia concluzie pare mai puțin plauzibilă. Ea este anunțată de titlul cărții lui Hayek și i-a atras autorului multe critici. Motivul? Realitatea empirică nu coroborează ipoteza care se deduce din construcția teoretică a lui Hayek. Care este această ipoteză? Democrația, nu numai că nu se extinde prin planificare, ci ajunge să se restrîngă. Momentul crucial al deducției lui Hayek este totuși relativ simplu. Este vorba despre o concluzie intermediară la care am ajuns deja: deciziile comisiilor de experți sînt *subiective*. Mai simplu spus, ele nu reflectă nevoi obiective ale omului, ci

interesele unor grupuri. De cîtă educație am nevoie ? Asta „depinde” de cît de puternic este grupul de interese al profesorilor. Dar acest grup, deși relativ numeros, nu are mari resurse pentru a exercita presiuni. Rezultatul este că nu am nevoie de multă educație, pentru mine sau copiii mei. Cum personal fac parte din grupul profesorilor, nu mă pot detașa de interesele grupului ; în orice caz, mie mi se pare însă că am mult mai mare nevoie de educație decît vor cei care stabilesc bugetul. De cîtă sănătate am nevoie ? Asta tinde iarăși să depindă de puterea mai degrabă a doctorilor decît de durerile din mădulare. S-ar putea, în schimb, să am mare nevoie de camioane, cărbune și oțel, deși personal nu știu ce aș face cu aceste produse. Mîna vizibilă a statului manipulează însă în așa fel lucrurile, încît s-ar părea că oamenii au mare nevoie de aceste „bunuri”. Prin inducție, putem arăta cum fiecare va fi nemulțumit de aceste „nevoi obiective”. Cum faci atunci ca ele să fie acceptate drept *nevoi obiective* ? Evident, este nevoie, sub o formă sau alta, de forță. Obiectivele trebuie impuse prin forță. Acesta este un prim element al drumului către aservire : ți se vor impune cu forța o serie de obiective „comune”.

De ce ajunge democrația să se restrîngă ? Pentru că tot procesul de decizie din parlament și comisii ajunge să li se pară oamenilor foarte haotic. La drept vorbind, așa și este. Tot procesul acesta este generator de dezordine. Democrația ca atare nu este adecvată pentru a da coerență procesului. De aici un alt element al drumului către aservire : dorința populației de a vedea în fruntea țării o mîină forte.

Care este obiecția la adresa lui Hayek ? Democrațiile occidentale mai degrabă s-au consolidat. Nu s-au instalat dictaturi. În nici un caz nu s-au instalat dictaturi totalitare. Ce ar fi de spus aici ? În primul rînd, este vorba despre *un drum către aservire*, nu către un destin istoric inevitabil. Alegătorii au tot timpul la dispoziție posibilitatea de a alege guvernanți care gîndesc precum Hayek și au și făcut-o, de exemplu, în țări precum Anglia sau SUA. În al doilea rînd, promotorii social-democrați ai planificării au văzut și văd în democrație o *valoare în sine* și au promovat mai recent diversitatea și pluralismul cu mijloacele intervenției guvernamentale. Fie că ne place sau nu din punct de vedere politic, aceasta este realitatea. Restrîngerea libertăților a avut loc, dar mai degrabă în zona economiei. În al treilea rînd, ipoteza lui Hayek *este* totuși coroborată destul de intens în contextul noilor democrații din Est. Aici există ample sectoare de stat și tot felul de intervenții ale statului, inclusiv în vederea „construirii” unei societăți capitaliste. Nimeni nu folosește cuvîntul „planificare”, dar argumentele de mai sus, legate de stabilirea de obiective și ierarhizarea lor, se aplică perfect în acest cadru. Rezultatul este evoluția dezordonată despre

care vorbeam mai sus, precum și regresul pur în multe cazuri. Iar dorința unei părți a populației de a vedea o mînă forte în fruntea țării, precum și prețuirea de care se bucură instituțiile strict ierarhice este bine documentată de sondajele de opinie. Astfel, obiecția adusă lui Hayek trebuie examinată cu grijă, și nu acceptată ca și cum ar fi absolut evidentă.

De asemenea, înainte de a trage o concluzie finală, trebuie să fim foarte atenți să nu fim vrăjiți de cuvintele vehiculate în politică. În privința cuvintelor, mai ales în politică, ar trebui să fim foarte atenți. Faptul că un partid are în denumire cuvinte ca „democrație” sau „libertate” nu înseamnă în sine nimic. Un partid faimos din Rusia se numește liberal-democrat, dar se pare că este mai degrabă tentat de naționalism și autoritarism. Chiar dacă nu știu mare lucru despre problemele interne care i-au făcut recent pe alegătorii austrieci să voteze pentru un „partid al libertății”, ceea ce mă frapază este ostilitatea acestui partid față de *libertatea* de migrare dintr-o țară într-alta. Nu cuvintele, ci politicile sînt importante. Indiferent care ar fi opinia mea dacă aș aprofunda cunoașterea de care dispun în cazurile de mai sus, ea *nu s-ar baza pe cuvinte*, ci pe analiza efectelor politicilor promovate. Tot așa stau lucrurile și cu „planificarea”. Cuvîntul poate să lipsească. Nu înseamnă că lipsește și o formă a politicii respective. Distincțiile propuse din diverse direcții s-ar putea să producă multă ceață, dar ceea ce contează este un set de politici. Acestea trebuie identificate și analizate, iar nu cuvintele folosite de către politicieni.

Conduc politicile de planificare, oricare va fi fiind numele sub care sînt cunoscute curent, la distrugerea democrației? Teza a lui Hayek este categoric în favoarea unui răspuns pozitiv la această întrebare. S-ar putea ca Hayek să fi subestimat însă calitățile ca atare ale democrației. Dar pentru a evalua această ipoteză trebuie să vedem mai întîi felul în care Hayek a tratat problema structurii instituțiilor democrației și reformarea acestor instituții ; ceea ce vom și face în continuare. În final, vom reveni și la problema drumului către aservire, și la rolul democrației în blocarea acestui drum.

Înainte de a trage o concluzie la cele afirmate pînă acum și de a trece mai departe la examinarea „interiorului” democrației în viziunea lui Hayek, să menționăm, fie și în treacăt, felul în care poate fi aprofundată discuția de mai sus.

Ceea ce am lăsat deoparte, din pricină că nu ne interesau aspectele economice ale planificării, ci conexiunea dintre democrație și planificare, este *cunoașterea* de care trebuie să dispună comisiile de experți cu privire la resursele ce stau la dispoziție pentru atingerea obiectivelor fixate. Noi am tratat totul prin prisma dificultății de a identifica obiectivele. La acest nivel, este mai degrabă evidentă tendința de umfla „nevoile”. Fiecare grup încearcă să arate că nevoile umane de care este interesat direct sînt mai



importante. Când vine vorba despre resurse, lucrurile stau însă exact pe dos. Cu ce poate contribui fiecare la efortul comun? Aici tendința este de a ascunde ceea ce poți face. Chiar dacă nu s-ar produce această ascundere de informație, comisiile tot ar fi confruntate cu caracterul dispersat al informației. Chiar și într-o organizație, managementul nu are cum ști care sînt exact capacitățile de care dispun subalternii. Trebuie să recurgă la stimulente, pentru a le scoate la suprafață. Comisiile de experți care fac planuri mult mai mari decît cele de la nivelul unei organizații se vor ciocni de enorme dificultăți. Morala este că, pînă la urmă, cel mai eficient mod de a scoate la iveală resursele nebănuite este profitul realizat pe o piață liberă. Astfel, argumentul contra planificării se întregește.

Din punctul de vedere al democrației, concluzia care rezultă din toată discuția din *The Road to Serfdom* este că „prețul democrației îl reprezintă restrîngerea posibilităților de control conștient la domeniile în care există un consens genuin și lăsarea pe seama hazardului a evoluției în alte domenii”<sup>1</sup>. Altfel spus, democrația este guvernată de reguli fixe. Numai încălcarea acestor reguli conduce la extinderea ei.

Motivele care au stat la originea extinderii democrației au fost legate, de multe ori, tocmai de respingerea aceluia *spațiu în care evenimentele sînt lăsate în seama hazardului*. Intuiția multora este că hazardul ar putea fi „nedrept”. El le poate aduce unora moșteniri substanțiale. De aici cereri de „egalizare a liniilor de start”. Alteori, el poate aduce cîștiguri speculative considerabile. Din nou apar vocile care cer impozitarea veniturilor dobîndite în acest fel. Clasică este, de asemenea, cerința de a introduce democrația în întreprinderi. Restrîngerea democrației la ceea ce se poate efectiv decide în comun este, de aceea, un lucru dificil, și ideea ca atare pare a contrazice nu doar intuiția celor care întrevăd mari beneficii în intervenționismul planificator, ci și a celor care doresc tot felul de corecturi ale jocului de pe piața liberă.

## Fundamentele instituțiilor clasice ale democrației

Putem citi capitolul 7 din *The Constitution of Liberty*<sup>2</sup> ca pe un compendiu al argumentelor în favoarea democrației în viziunea liberală clasică. Aceasta și este, de altfel, viziunea care stă la originile democrațiilor moderne. De

---

1. RS: cap. V, par. 5, alin. 3.

2. Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Routledge and Kegan Paul, Londra și Henley, 1960). În continuare mă voi referi la această ediție folosind prescurtarea CL, urmată de două puncte și paginile corespunzătoare. Există și o traducere în limba română, apărută la Iași, la Institutul European, în 1998.

aici și titlul paragrafului. Căile reformării democrației, așa cum o concepea Hayek, vor fi discutate în paragraful următor.

În mod simptomatic, capitolul dedicat democrației în *The Constitution of Liberty* este intitulat „Majority rule” (supremația majorității). Regula după care deciziile sînt luate într-o democrație prin majoritate de voturi este luată drept trăsătură distinctivă a acestui tip de instituții politice.

Pe de altă parte, Hayek crede că poate fi trasată o distincție între liberalismul clasic și mișcarea democratică. Ambele împărtășesc idealul atenian al *isonomiei* (democrația ca egalitate în fața legii), dar sînt în dezacord în privința agendei problemelor care pot fi decise pe baza votului majorității. Liberalismul clasic dorește să limiteze strict procesul de legiferare. Intuitiv, ideea liberală clasică este că legile fixează doar regulile jocului. Nu se pune problema unor intervenții care ar canaliza jocul economic și social într-o direcție sau alta ori care ar influența rezultatele ca atare ale jocului. Democrații acceptă însă doar opinia majorității ca pe o limită a puterii<sup>1</sup>.

Hayek crede că o utilizare atentă a cuvîntului „democrație” trebuie să țină cont de contrastul de viziune dintre liberalii clasici și democrați. Tratînd într-un cadru mai extins problema, prin prisma celor discutate și în paragraful anterior, am putea spune că, pentru liberalii clasici, democrația este un mijloc, iar acest mijloc nu trebuie să se transforme într-un instrument de distrugere a ceea ce democrația trebuie să protejeze. De exemplu, nu are sens să fie pusă la vot nici una dintre legile care limitează proprietatea privată, care duc la expansiunea puterii și așa mai departe. Pentru democrați, pe de altă parte, democrația este un scop, opinia majorității are o valoare în sine și doar ea poate sluji drept reper în materie de legislație. Nu se pune problema de a limita reglementarea proprietății private sau de a îngrădi procesul de strîngere a impozitelor.

S-ar putea ca distincția de mai sus să apară ca fiind în mod manifest rodul minții unui economist. Hayek gîndește doar din perspectiva raporturilor dintre democrație și capitalism. Există probleme legate de libertatea de exprimare, de drepturile minorităților și altele, în care cred că mișcarea pe care Hayek o numește democratică nu ar trata neapărat opinia majorității ca pe o valoare în sine. În zona economicului însă, această mișcare s-a distins într-adevăr prin tendința de a reglementa și taxa orice. Proprietatea privată are, pentru democrați, din acest punct de vedere, mai degrabă limite, iar democrația nu are limite.

Toate acestea nu înseamnă că liberalii clasici de genul lui Hayek prețuiau mai puțin democrația. Ea are însă un alt gen de valoare pentru ei decît

---

1. CL: 103.

pentru democrați. Ideea nu este, cum se sugerează uneori, că liberalii clasici ar cultiva un soi de fundamentalism al pieței libere. Nu există, de fapt, un contrast între piața liberă și democrație. Atît doar că aceasta din urmă este chemată, în viziunea liberală clasică, să protejeze piața liberă, în vreme ce pentru democrați este legitimă corectarea funcționării pieței.

Argumentele liberalilor clasici, în versiunea Hayek, împotriva corectării funcționării pieței le-am trecut în revistă în paragraful anterior. Aici se cuvine doar să remarcăm profunzimea contrastului dintre liberalii clasici și mișcarea democratică.

Pe scurt, liberalii clasici resping conceptul de suveranitate ca supremație nelimitată și nelimitabilă a majorității<sup>1</sup>. Ei au însă o serie de argumente în favoarea democrației, dar din altă perspectivă decît aceea a valorii pe care o are în sine opinia majorității. Hayek alcătuiește o listă cu trei astfel de argumente. Primul se bazează pe ideea că democrația este o metodă de schimbare pașnică<sup>2</sup>. Al doilea argument își trage forța din ideea că democrația este garantul libertății individuale<sup>3</sup>. Al treilea argument are la bază premisa că democrația este o metodă de educare a majorității<sup>4</sup>.

Primele două argumente le recunoaștem ușor. Fără a fi dezvoltate prea mult, ele pot fi reconstituite totuși pe baza caracterizării făcute democrației în *The Road to Serfdom*. Al treilea argument are însă o structură aparte. El pare a-l atrage acum cel mai mult pe Hayek.

Simplul fapt că majoritățile ar avea ceva de învățat ar trebui să ne dea de gîndit. Deciziile majorităților au adesea drept obiect procese a căror natură este greu de înțeles. Voi da doar un singur exemplu. Este extrem de greu de înțeles, pentru o majoritate, importanța stabilității cadrului legislativ. Tentăția de a alege politicienii care propun „legi bune” este prea mare. Este greu de văzut ce cîștiguri ar rezulta din stoparea valsului legislativ. Ceea ce ar trebui să învețe majoritatea sînt *principiile comune* ale unei filosofii politice.

Hayek insistă asupra rostului *principiilor* în cadrul unui proces democratic<sup>5</sup>. El respinge acțiunea politică pragmatică. Schimbările parțiale au sens numai cînd sînt ghidate de o *viziune*<sup>6</sup>.

---

1. CL : 106.

2. CL : 107.

3. CL : 107-108.

4. CL : 108-109.

5. Hayek îl citează pe John Stuart Mill, care insistă asupra influenței profunde a ideilor filosofice asupra acțiunilor omenirii (CL : 112-113).

6. CL : 114.

Filosoful care este la originea respectivei viziuni trebuie însă să se confrunte cu opinia majorității, nu să i se conformeze ei<sup>1</sup>.

În fond, toate aceste considerații sînt firești, dacă gîndim din perspectiva că opiniile ce au aparținut odată doar unei minorități sînt mai apoi îmbrățișate de o majoritate. Întreaga viziune liberală clasică urmărește să dea, de fapt, sens ideii că a te afla în minoritate nu înseamnă neapărat și a avea o opinie eronată. Dacă majoritățile nu au valoare în sine, atunci minoritățile pot cultiva convingerea că ideile lor sînt, de fapt, cele corecte. Iar un sistem care limitează drastic puterea majorităților de a hotărî în mod arbitrar lasă minorităților spațiul necesar pentru experimentare, pentru testarea ideilor lor.

## Reformarea democrației

Presupun că cititoarea sau cititorul sînt familiarizați cu instituțiile democrației reprezentative clasice și mai ales cu diviziunea tripartită a „puterilor”. De aceea, mă voi mărgini aici la comentarea momentelor specifice reflecțiilor lui Hayek despre democrație.

Dacă, din perspectivă pozitivă, ca să spunem așa, accentul a căzut pe rolul viziunii și pe procesul de educare a majorităților, din perspectivă negativă, va fi vorba despre reformarea democrației.

De ce ar trebui democrația reformată? Hayek își expune argumentele în *Law, Legislation and Liberty*<sup>2</sup> și ele ar putea fi sintetizate în felul următor: democrația are valoare din motivele deja enumerate mai sus (între altele, de exemplu, este o pavază a libertății individuale); ea este însă și o formă de putere; democrația modernă tinde către puterea nelimitată (și, în acest fel, lovește în libertatea individuală – îndeosebi în libertatea economică, în libertatea de întreprindere); în concluzie, ea trebuie limitată, ca orice altă formă de putere. Ar trebui precizat că, după Hayek, marea problemă a democrației moderne este lipsa unei limite trasate prin *nomos*<sup>3</sup>, printr-o lege superioară, alta decît legislația confecționată de mîna omului.

Ar trebui făcute cîteva precizări terminologice. Problema de mai sus a fost deja pusă în paragrafele anterioare, dar într-o altă terminologie. Am

1. *CL*: 115.

2. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge, Londra, 1982. Ediția aceasta conține toate cele trei volume ale lucrării, legate împreună. În continuare mă voi referi la aceste trei volume folosind prescurtarea *LLL* urmată de o cifră care indică volumul. De exemplu, *LLL3* trimite la volumul al treilea, apărut inițial în 1979.

3. *LLL3*: 2.

vorbit despre problema unei democrații limitate de reguli. Desigur că aceste reguli nu pot fi cele *făurite* de către majorități. Este aici o instanță a problematicii mai generale a constructibilității. Nu totul se confecționează în societate. Există reguli (de pildă, cele ce guvernează cadrul în care se dezvoltă democrația) ce nu sînt făcute de mîna omului. În opera sa tîrzie, Hayek distinge *legea* (sau *dreptul*) de *legislație*. Aceasta din urmă, legislația, este confecționată de oameni, este opera adunărilor legiuitoare. *Legea* (sau, cu termenul grecesc, *nomos-ul*) poate fi doar descoperită. Ca un corolar, ar trebui să ne amintim, de asemenea, de distincția dintre *a urma o regulă* și *a cunoaște temeiurile unei reguli*, discutată la început. Dacă o adunare legiuitoare adoptă o regulă, ea încearcă să-i descopere temeiurile și toți cei care vor urma respectiva regulă pot face acest lucru. Nu este însă necesar ca lucrurile să stea în acest fel însă în cazul tuturor regulilor pe care le urmăm.

Argumentul în favoarea reformării democrației recurge la o premisă crucială. Ea poate să fie foarte bine o premisă latentă, dar tot argumentul atîrnă de veracitatea ei. De ce ar fi, la urma urmei, atît de rău (cum se afirmă în această premisă) că puterea nelimitată îngreudește libertatea individuală? Dacă nu ar exista nici o explicație, am putea spune că nu avem de a face decît cu un clișeu ideologic<sup>1</sup>.

De ce pot să se comporte majoritățile în chip arbitrar, aidoma unui tiran tradițional? Să presupunem că trăim într-o democrație în care numărul de votanți este mare și în care există nenumărate grupuri de interese. Grupurile acestea, luate fiecare în parte, sînt însă relativ mici în raport cu masa mare de votanți. Pentru a nu complica discuția, putem presupune că deciziile se iau în baza unei reguli a majorității simple. Putem elimina din analiză și tot eșafodajul de instituții ale democrației reprezentative, pentru a nu fi derutați de ceea ce ar putea să apară ca manevre ale reprezentanților alegătorilor. Așadar, se supune la vot o listă cu propuneri de soluționare a unei probleme. Propunerea care întrunește cele mai multe voturi este adoptată. Există însă foarte multe probleme care fac obiectul votului. Din presupunerea că numărul de votanți este mare și spectrul grupurilor de interese eterogen va rezulta, de asemenea, că, la fiecare vot, majoritatea va fi formată dintr-o coaliție de grupuri de interese<sup>2</sup>. Prin urmare, vor exista repetate constituiri de coaliții.

---

1. Pentru analiza unor critici la adresa lui Hayek, tratat ca autor de clișee ideologice, vezi părțile din „Democracy and Reform. Notes on Hayek” (în *Polis*) care nu au fost reluate în articolul de față.

2. *LLL3* : 9-10.

Să examinăm acum un argument foarte important pentru bunul mers al experimentului imaginar pe care ne-am apucat să-l formulăm. O primă premisă a acestui argument ne spune că un grup X intră într-o coaliție cu alte grupuri, atunci când se votează într-o problemă care nu-l afectează direct, *pentru că așteaptă ca grupul interesat direct să-l sprijine la rîndul său*, atunci când se va vota într-o problemă în care este interesat direct<sup>1</sup>. Este de la sine înțeles cum va vota grupul X atunci când interesele îi sînt afectate direct. De aceea, premisa aceasta primă se referă doar la cazurile în care interesele grupului nu sînt afectate în mod direct.

Cu alte cuvinte, orice grup X participă la o coaliție pentru că se așteaptă la servicii reciproce din partea partenerilor. Astfel, nu avem nevoie în explicația noastră de nici un fel de interes general care să ghideze modul în care votează grupurile. De asemenea, nu trebuie să facem presupuneri greu de justificat cu privire la tot acest mecanism de vot ca un mod de a revela voința generală sau interesul general. Totul poate funcționa grație acestui sistem de constituire a unor coaliții bazate pe servicii reciproce<sup>2</sup>.

Spre a formula cea de a doua premisă, trebuie să introducem distincția pe care o face Hayek între *reguli (generale)* și *politici (particulare)*<sup>3</sup>. Ca membri ai unui grup, noi avem doar o cunoaștere legată de politici particulare și de efectele unor politici particulare. La urma urmelor, lucrurile stau așa în mod necesar. Noi sîntem ființe cu capacități cognitive finite, poate chiar foarte limitate. Ne sînt cunoscute doar condițiile particulare la care avem acces imediat. Ne este imposibil să cunoaștem astfel de condiții într-o sumedenie de cazuri particulare. Orice politici particulare pot fi evaluate însă numai în aceste contexte particulare. Așa și procedează membrii grupurilor de interese despre care este vorba în prima premisă. În fapt, această cunoaștere a condițiilor particulare și a faptului că o anume politică particulară va avea cutare efect este ceea ce-i leagă pe membrii grupului.

A treia premisă nu privește modul în care votează oamenii sau cunoașterea de care dispun. Ea caracterizează interacțiunea diferitelor politici particulare. Ideea de bază este că rezultatul de ansamblu al interacțiunii dintre diferite politici particulare nu poate fi prevăzut sau influențat de către nimeni. Este vorba despre același efect care apare pe orice piață.

---

1. *LLL3*: 10.

2. Vezi remarcele din *LLL3*: 13. Partidele nu au nici un fel de idealuri în aceste condiții. Ele sînt simple vehicule ale grupurilor de interese. De altfel, în reconstrucția noastră am eliminat orice referire la partide. Grupurile se coalizează în mod direct. Desigur că aceasta este o situație mult simplificată, dar pentru argumentul nostru este absolut suficient să presupunem doar atît în premise.

3. *LLL3*: 17.

Au loc nenumărate tranzacții, în urma cărora rezultă un întreg șir de prețuri. Dacă participanții sînt foarte numeroși și nimeni nu dispune nici de cunoașterea necesară, nici de volumul de marfă sau bani care i-ar permite să influențeze decisiv prețurile, atunci acestea se constituie pe piață printr-un proces care conduce la un rezultat independent de dorințele particulare ale fiecăruia.

Acum putem trage și o concluzie foarte importantă. Pentru a ajunge la ea nu vom descrie în mod abstract mecanismul de agregare a politicilor particulare, ci vom sugera prin exemple felul în care are loc acest proces.

Să zicem că grupul X estimează (nu fără temei) că ar avea de câștigat dintr-o politică de protecție a produselor sale. Grupul este legat, să presupunem, de producția unei anumite mărci de automobile și ar dori să se aplice taxe de import care să slăbească presiunea concurenților externi. Dacă poate, va realiza un sistem de coaliții și va obține ce dorește. Alt grup, să-i zicem Y, poate să ceară ca serviciul pe care-l oferă să fie gratuit (cu alte cuvinte, subvenționat integral din resurse publice). În felul acesta nu va trebui să-și bată prea mult capul ca să descopere clienți. Grupul Z dorește poate o protecție împotriva concurenței interne și așa mai departe.

Tabloul de mai sus este probabil suficient de realist pentru a-i convinge pe cititoare sau cititori că experimentul imaginar este relevant în situații politice reale. De asemenea, mersul argumentării este acum mai ușor de înțeles. Dacă este de ales, de exemplu, între regula generală a falimentului și o politică particulară de salvare a unei bănci (prin acoperirea datoriilor cu bani publici), atunci grupul afectat ar alege salvarea, nu falimentul.

Nu încercați să ieșiți din chingile argumentului, spunînd că a fost asumat un cadru prea îngust și că trebuie introdus în discuție interesul general. Cum se întîmplă și în practica deja familiară nouă la zece ani de la 1989, apelul la interesul general nu face decît să încurce lucrurile. Arta grupurilor de interese este de a convinge tocmai că este în interesul general, de pildă, ca banca să fie salvată de la faliment. Se poate susține că prăbușirea băncii ar antrena căderea întregului sistem bancar. Vor exista atunci suficient de multe urechi care să asculte: toți cei care au bani depuși la bănci. Cine vrea să-și piardă economiile? Rezultatul va fi obținerea de sprijin pentru politica particulară a grupurilor legate de banca falită, care va fi salvată cu bani publici.

Să revenim acum la cadrul mai simplu al democrației majoritare imaginate de noi mai sus. La urma urmei, are puțină importanță dacă banca dată obține sau nu câștig de cauză. Important este că politici de genul celei favorizate de bancă vor obține în mod fatal câștig de cauză. Toate grupurile se coalizează în funcție de serviciile reciproce de susținere a unor politici

particulare. Iar cînd este vorba despre votat, oamenii votează doar cînd au *probleme*, iar cînd au probleme se orientează către politici de „salvare” de genul celei a băncii din exemplul anterior.

Rezultatul de ansamblu este unul negativ. Detaliile le putem lăsa pe seama cititoarelor sau cititorilor. Un lucru este însă limpede : nu există la nesfîrșit resurse pentru subvenții, protecții, salvări, gratuități. Trebuie făcute tot felul de ajustări care să rezolve noile probleme apărute. Rezultatul este incoerent și, pînă la urmă, fiecare este tratat în mod tot atît de arbitrar ca și într-o tiranie. Ba se trezește că are de plătit pentru a salva cutare bancă, ba descoperă că este obligat să cumpere altă marcă de mașină decît și-ar dori și așa mai departe.

Mecanismul poate fi lesne generalizat dincolo de spectrul problemelor „economice”. Raționamentul este același. Efectele sînt de genul că mă trezesc obligat să plătesc pentru educația pe care mi-o „face” televiziunea publică sau că mi se interzic emisiunile favorite sau că trebuie să ascult și un procent de muzică autohtonă și așa mai departe.

În atmosfera creată de rezultatul incoerent al agregării politicilor particulare, cererea cea mai plauzibilă este aceea de a restabili coerența cu ajutorul unui *plan*. Are puțină importanță cum i se spune planului. Poți să-i zici „strategie de dezvoltare”. Poți să-l denumești „program de dezvoltare”. După cum am văzut deja, planificarea este însă *imposibilă*<sup>1</sup>. Nu pot fi identificate nici măcar obiectivele planului.

În fapt, votarea de politici particulare joacă rolul unui soi de planificare. Sînt, *de facto*, identificate obiective și sînt alocate prin decizie democratică resurse. Partea proastă este că acest proces poate fi efectiv de o calitate mai proastă decît cel realizat de către comisiile de experți. Dar aceasta nu înseamnă decît că poarta care duce spre drumul către aservire este larg deschisă.

Cu aceasta am ajuns la concluzia a cărei fundamentare ne stîrnise curiozitatea. Libertatea individuală este degradată și subminată de ceea ce e fie un soi de planificare *de facto*, fie o planificare ca atare. Totul este generat de mecanismul unei democrații majoritare neîngrădite, în care orice problemă a unui grup este adusă în atenția tuturor și primește o rezolvare. Legislația devine un sistem de comenzi ale unui guvernămînt arbitrar<sup>2</sup>.

Dacă avem nevoie de o denumire comodă, atunci putem să folosim sintagma „democrația aranjamentelor” pentru a ne referi la democrația

1. Vezi LLL3 : 17-19, pentru o formulare a argumentelor lui Hayek împotriva planificării.

Evident, aceste considerații trebuie plasate în contextul mai amplu al operei sale.

2. Vezi LLL3 : 99 și următoarele.



descrișă mai sus<sup>1</sup>. Într-o asemenea democrație, tot felul de aranjamente între grupuri țin loc de lege.

Acum este evident și care sînt motivele ce conduc la ideea unei reforme a democrației. Aș dori doar să adaug că argumentul de mai sus are o forță deosebită. Cadrul asumat este cel al unei *poliarhii*<sup>2</sup>, un sistem în care există grupuri multiple și surse de presiune multiple. În argumentele standard din politologie, se presupune că un astfel de sistem este bun pentru că nici un grup nu-și poate impune puterea sa tiranică. Dacă ne menținem strict la cadrul instituțiilor democratice, atunci așa și stau lucrurile. Slăbiciunea sistemului iese la iveală însă de îndată ce luăm în considerare un proces mai amplu<sup>3</sup>.

## Propunerile lui Hayek de reformare a democrației

Hayek nu se menține doar la nivelul discuției despre necesitatea reformării democrației. El are și un set de propuneri concrete de modificare a sistemului instituțional al democrației. Le voi trece pe scurt în revistă.

Punctul de plecare al propunerilor de reformă avansate de către Hayek îl reprezintă observația că adunările legiuitoare au două sarcini care contrastează

- 
1. Hayek folosește termenul de *bargaining democracy* (v. LLL3 : 99).
  2. Susținătorul clasic al ideii de *poliarhie* este Robert Dahl. A se vedea cartea sa mai recentă *Democracy and Its Critics* (Yale University Press, New Haven și Londra, 1989) pentru o sinteză a teoriei sale a democrației. Dahl discută originile democrației moderne, respinge criticile anarhiste și autoritare la adresa democrației, formulează o teorie a democrației și evaluează problemele și limitele proceselor democratice. Între altele, el discută și motivele pentru care *poliarhia* s-a dezvoltat doar în anumite țări. Hayek nu este menționat cituși de puțin. Cum Dahl este unul dintre teoreticienii a ceea ce Hayek numește *mișcarea democratică*, cred că se vede de aici ce clivaj există între diversele versiuni ale teoriilor despre democrație. Cartea clasică a lui Dahl este *A Preface to a Democratic Theory* (The University of Chicago Press, 1956). Vezi pp. 84 și 71-74 pentru o caracterizare a democrației ca poliarhie. Pentru o trecere în revistă a definițiilor și teoriilor clasice ale democrației vezi M. Rejai, *Democracy. The Contemporary Theory* (Atherton Press, New York, 1967).
  3. Dacă este vorba despre ipoteza „drumului către aservire”, la care ne-am referit anterior, atunci din perspectiva acestei analize se vede limpede de ce rezistă democrațiile occidentale. Ele conțin cel puțin oaze mari de economie de piață, dacă nu sectoare suficient de vaste de economie liberă. La noi, cred că un lucru arareori sesizat este tocmai această legătură între economia de piață (capitalism) și democrație. Economia de piață este discutată doar din perspectiva nevoii de a avea o „vacă de muls” pentru programe de protecție socială sau alte programe care alcătuiesc rețeaua planurilor propuse de diverse forțe politice („socialiștii din toate partidele”, cum spunea Hayek).

una cu alta. Pe de o parte, ele sînt chemate să elaboreze reguli. Pe de altă parte, li se cere să aloce resurse pentru atingerea unor obiective particulare<sup>1</sup>.

Cel de al doilea set de sarcini, pe care le putem denumi sarcini administrative, generează o concentrare a adunărilor legiuitoare asupra *politicilor particulare*, exact în sensul discutat mai sus. Votanții cer măsuri concrete, deoarece ei acționează ca membri ai unor grupuri de interese. Membrii adunărilor legiuitoare, dacă vor să se bucure de prețuirea publicului și să fie realeși, trebuie să obțină rezultate concrete în adunarea legiuitoare. Aceste rezultate nu sînt altceva decît obținerea acordului adunării pentru o politică particulară sau alta.

Argumentul discutat mai sus pentru o situație simplificată poate fi acum generalizat la cazul în care este vorba despre mecanismul unei democrații reprezentative uzuale. Rezultatul, după cum am văzut, este puterea arbitrară. Cine se întîmplă să beneficieze de mai multă influență în adunarea legiuitoare va obține mai multe avantaje. Iar în tot acest joc al democrației aranjamentelor nu există loc pentru nici un fel de reguli generale stabile.

Remediul clasic pentru puterea arbitrară este divizarea guvernămîntului între un corp legiuitor și un guvern numit și controlat de către legiuitori. După Hayek, tocmai această situație a condus la existența unei adunări care are atît sarcini legislative, cît și sarcini administrative<sup>2</sup>.

Hayek crede că este nevoie de o nouă diviziune a guvernămîntului. El are în vedere o structurare a acestuia pe trei niveluri : o adunare ce are în grijă cadrul constituțional, o adunare ce are în sarcină regulile cu caracter general și o adunare ce are sarcina de a supraveghea administrația<sup>3</sup>.

Hayek crede, de asemenea, că denumirea de „democrație” a fost mult prea compromisă și trebuie înlocuită cu termenul *demarhie*<sup>4</sup>.

Hayek socotește utilă metoda elaborării unei Constituții-model<sup>5</sup>. Ideea ei de bază este limitarea procesului de elaborare a regulilor. Nici o adunare nu poate modifica regulile în așa fel încît să transforme într-un enunț lipsit de sens prevederea de bază a Constituției-model : oamenii pot fi constrînși numai „în conformitate cu regulile conduitei drepte, menite să definească și să apere domeniul individual al fiecăruia”<sup>6</sup>. Intuiția care

1. LLL3 : 22 ș.u.

2. LLL3 : 33 ș.u.

3. LLL3 : 38.

4. LLL3 : 40.

5. LLL3 : 107. Aici Hayek vorbește despre valoarea unei Constituții-model ca ideal.

6. LLL3 : 109.

stă la baza acestui cadru constituțional este că eliminarea constrîngerii arbitrară înseamnă libertate individuală<sup>1</sup>.

Constituția propusă de către Hayek prevede o divizare pe trei niveluri a adunărilor alese, după modelul amintit mai sus. Piesa de bază este separarea Adunării Legislative de Adunarea Administrativă. O Curte Constituțională arbitrează între cele două adunări<sup>2</sup>. O adunare distinctă se ocupă cu adoptarea și amendarea regulilor constituționale<sup>3</sup>.

Ideea cu adevărat nouă în toată această construcție este lipsa conceptului de suveranitate. Nici un corp nu este suveran în acest sistem constituțional. Motivul este, desigur, evident. Putere suverană înseamnă putere nelimitată. Reforma democrației urmărește să transforme democrația într-una limitată. Oricine și orice instituții sînt constrînse de reguli.

Sentimentul meu este că o incursiune prea amănunțită în detaliile propunerilor lui Hayek riscă să facă mai puțin vizibilă ideea ca atare. Unele dintre propunerile sale (legate de vîrsta membrilor adunărilor și altele) pot să pară curioase sau exagerate<sup>4</sup>. De fapt, cred că se declanșează tot acel proces în care fiecare se vede pe sine ca membru al unui grup și încearcă să evalueze beneficiile pe care i le-ar aduce reforma. Important de testat aici este însă noima unei noi separări a sarcinilor adunărilor reprezentative.

Am să încerc să ofer un exemplu simplu, diferit de cele discutate mai sus. Este vorba despre stabilirea salariilor membrilor adunării legiuitoare ca atare. Cine face acest lucru<sup>5</sup>? Dacă l-ar face o instituție diferită de adunarea legiuitoare, atunci membrii respectivei instituții ar dobîndi o evidentă pîrghie de presiune asupra legiuitorilor. Lucrul acesta este indenzirabil pentru alegători, așa că ei trebuie să accepte ca reprezentanții lor să-și fixeze singuri salariile. Cum acești reprezentanți sînt însă tot oameni, vor tinde să aibă salarii cît mai ridicate. Dacă se poate, vor vota și cîte o pensie pentru foștii membri ai adunării. În aceste chestiuni va exista, de

1. *LLL3* : 111.

2. *LLL3* : 120-122.

3. *LLL3* : 123 (unde se discută acest aspect al Constituției-model). Vezi și *LLL3* : 38 pentru ideea structurării pe trei niveluri a adunărilor alese.

4. Membrii Adunării Legislative ar trebui să aibă cel puțin 45 de ani (vezi *LLL3* : 113). Ei ar face parte din adunare vreme de 15 ani. Este un fel de consiliu al înțelepților, separat de agitația vulgară a grupurilor de interese.

5. La Hayek, legiuitorii înțelepți sînt răsplătiți formidabil, iar lucrul acesta face parte din logica sistemului constituțional. Scopul este ca legiuitorii să nu fie corupți de grupurile de interese. Bănuiala mea este că sumele de bani ca atare nu-și ating scopul. Este necesară și o etică a funcției respective. Practic, este vorba despre un grup aristocratic, de genul judecătorilor de la nivelurile foarte înalte ale magistraturii.

altfel, o deloc surprinzătoare armonie între putere și opoziție. Rezultatul nu reprezintă cine știe ce pagubă pentru vistieria publică (la urma urmei, membrii adunării nu sînt chiar așa de numeroși), dar pune în evidență o problemă structurală.

Care este problema structurală în exemplul de mai sus? Membrii adunării sînt și parte implicată, și judecători. Este sursa clasică a puterii arbitrară și, după cum știe oricine l-a citit pe John Locke, motivul clasic pentru divizarea sarcinilor în cadrul guvernămîntului.

Într-o structură a guvernămîntului de genul celei pe care o are în vedere Hayek, adunarea ce are în grijă regulile generale ar stabili o normă fără să fixeze un quantum. Adunarea cu sarcini administrative ar controla cuantumul, dar nu ar putea stabili norma. Eventual, totul ar fi pus și sub cupola unei prevederi constituționale.

Ar funcționa oare același sistem? Mai bine, mai rău decît cele actuale? La unele dintre aceste întrebări nu cred că se poate răspunde direct. Voi încerca doar să punctez, în partea finală, modul în care cred că pot fi evaluate ideile lui Hayek despre democrație.

## **Limitele puterii și democrația limitată de reguli**

De ce se prăbușesc, la urma urmei, toate aceste scheme de protecție constituțională a libertății? Hayek ne spune că democrația trebuie să fie limitată de reguli. Să revedem însă căile posibile ale acestei limitări și logica lor în tot ansamblul instituțional al democrației.

Regulile fixe care limitează democrația nu ar avea sens să „fie puse pe hîrtie” sau respectarea lor să fie asigurată de către instanțe judecătorești. Totul ar intra, în acest fel, pe făgașul obișnuit, ca să spun așa. Ce rămîne? Rămîne posibilitatea ca efectul să fie obținut indirect, din însăși funcționarea instituțiilor democrației sau ca urmare a unei tradiții ori a educației. Voi examina în continuare aceste posibilități.

În primul rînd, trebuie cercetat setul a ceea ce am putea denumi instituțiile formalizate ale democrației. Dacă scopul lor este, cum crede și Hayek, protejarea libertății individuale, atunci un prim mijloc este contrapuneră instituțiilor. Probabil că așa este mai corect să redăm vechea idee de *checks and balances*. Guvernămîntul este divizat; ansambluri instituționale ample, precum adunările legiuitoare, executivul și sistemul judiciar, sînt separate. Dacă aceste ramuri ale guvernămîntului sînt separate și se supra-veghează una pe alta, există o mai mare șansă ca ele să se împiedice reciproc în acțiunea de strangulare a sferei private a indivizilor.

Dacă ar fi să recurgem la celebra anecdotă de pe vremea comunismului privitoare la semnificația Coloanei infinitului a lui Brâncuși<sup>1</sup>, atunci am putea spune că metoda contrapunerii instituțiilor este o cale de a prelungi momentele de relaxare a presiunii statului asupra indivizilor.

Este impropriu să denumim aceste ansambluri instituționale ale guvernământului *puteri*, dacă prin putere înțelegem sarcini precise din cadrul guvernământului. În SUA, de exemplu, „puterea judiciară” poate face legi din simplul motiv că poate crea sau schimba precedente judiciare. Faptul că sarcinile se încrucișează este mai degrabă un lucru bun din perspectiva contrapunerii instituțiilor. Sporește controlul reciproc.

Ce se întâmplă însă când una dintre ramurile guvernământului ia inițiativa, să zicem, a restrîngerii unor libertăți ale indivizilor? Să presupunem că acest lucru este făcut de către adunarea legiuitoare. Cea care reacționează, să spunem de dragul argumentării, este Curtea Constituțională. Dacă disputa dintre Curte și legiuitori s-ar tensiona, ar avea Curtea mijloace pentru a rezista pe termen lung? Dacă intervine și președintele de partea legiuitorilor? Cazul Curții Supreme, în perioada New Deal în SUA, este foarte grăitor. Curtea a fost practic invitată să nu stea în calea „progresului”. Și nu a putut sta. La urma urmei, are mai puțină importanță cine a avut sau nu dreptate. Fapt este că o Curte Constituțională nu are la dispoziție forțe de poliție sau alte mijloace de constrîngere. Ea se bazează numai pe respectul de care se bucură. Și va trebui să se supună într-un fel sau altul dorinței majorității. Dar aceasta nu este altceva decît o democrație neîngrădită.

În argumentul de mai sus trebuie să fim atenți la felul subtil în care intervine ideea de menținere a păcii interne. Forțele de coerciție ale statului nu pot fi divizate între ramurile guvernământului. Ar însemna să existe un risc mult prea evident de conflict violent intern. Astfel, de dragul păcii interne, trebuie sacrificat ceva din principiul contrapunerii instituțiilor. Morala este că principii precum protejarea libertății individuale și menținerea păcii interne nu pot fi susținute integral în mod simultan.

Hayek speră ca să funcționeze nu atît contrapunerea instituțiilor, cît o strictă diviziune a sarcinilor. Aici este momentul său de originalitate. Ca exemplu, am putea contempla o reformă prin care Senatul nostru devine o adunare legiuitoare dedicată exclusiv elaborării de reguli generale, iar Camera Deputaților o adunare dedicată exclusiv controlului activității guvernului.

Care este sensul reformei de mai sus? Hayek vede protecția libertății individuale din altă perspectivă decît cea a lui *to be left alone*. Dacă toată

---

1. Strangulările reprezintă, conform anecdotei, momentele cînd statul strînge lațul, iar umflăturile momentele cînd presiunea statului asupra individului a fost relaxată.

problema este ca individul să fie lăsat în pace, atunci contrapunerea instituțiilor este metoda de bază. Autoritățile se încurcă literalmente reciproc și indivizii le scapă printre degete. Problema pe care o vede Hayek este însă alta. Libertatea are nevoie de reguli stabile. Dacă parcurgem ce a scris Hayek despre *supremația dreptului*<sup>1</sup>, ne dăm seama că pentru el era esențială stabilitatea regulilor. Important este să știi după ce reguli vor fi judecate acțiunile tale. Explicația este simplă. Dacă vrei să întreprinzi ceva pe termen lung, atunci trebuie să eșalonezi un întreg lanț de acțiuni. Dacă legile se schimbă, lanțul se poate rupe. Veriga următoare din lanț poate fi pur și simplu interzisă, poate apărea obstacolul impozitelor sau pot apărea noi reglementări. De aici importanța stabilității legislative.

Dacă regulile sînt generale și abstracte, cum vrea Hayek, atunci efectul asupra eșalonării pe termene lungi a acțiunilor ar fi benefic. Separarea dintre Senat și Cameră, ca mai sus, ar trebui să asigure stabilitatea regulilor și caracterul lor abstract și general.

Problema pe care o întrevăd este din nou legată de același tip de presiune precum cea exercitată asupra Curții Constituționale în exemplul de mai sus. La nivelul Executivului, se vor acumula presiunile grupurilor care cer să se facă tot felul de excepții de la regulă. Cine le va rezista pînă la urmă? Probabil nimeni. Și, de multe ori, tocmai caracterul general al regulilor va putea fi folosit pentru a subsuma cazurile unei părți cît mai convenabile a legislației.

Că toate considerațiile de mai sus nu sînt simple speculații interpretative se vede din greutatea pe care o acordă Hayek, în opera sa tîrzie, *tradițiilor*. Din insistența asupra tradițiilor deducem că slăbiciunile aranjamentelor instituționale formale trebuie compensate prin altceva. Acel „altceva” sînt tradițiile.

„Tradiție” este un termen cam vag. Dacă ținem însă cont de faptul că este vorba despre sisteme de reguli, atunci ne dăm seama că este vorba, de fapt, despre instituții informale. Ele contrastează evident cu instituțiile formale menționate mai sus, dar contrastează și cu instituții informale mai vechi.

Hayek, ca și alți autori, are în vedere instituțiile informale care susțin contractele și proprietatea privată. Instituția contractelor, de pildă, are o față formală (contracte scrise, cadrul legislativ aferent și așa mai departe). Există și fața lor informală. Pot să încheie un contract doar printr-o strîngere de mînă. Ceea ce contează într-o societate modernă este *încrederea* părților. Cele sau cei care încheie contractul nu trebuie neapărat să aibă legături de

---

1. Începînd cu *Road to Serfdom* (vezi capitolul VI).

solidaritate, să fie din același „trib”. Dacă ar fi așa, aria de cuprindere a rețelei de contracte s-ar restrânge rapid. Iar pe de altă parte, este perfect posibil ca membrii „tribului” nici să nu fie *de încredere*. Aceștia vor cere să fie „înțeleși” când le vine rîndul să plătească datoriile. Vor face imediat apel la solidaritatea de grup și la altruism. De aici contrastul dintre instituțiile informale ale modernității și cele ancestrale (instinctuale, cum am văzut că le zice Hayek).

Instituțiile informale ale modernității susțin capitalismul mai degrabă decît instituțiile formale ale democrației. Cred că așa ar putea fi interpretat mesajul lui Hayek. Încercările de a formaliza aceste instituții informale sînt o parte a tentativei de a construi o societate, lucru pe care Hayek îl respinge.

Morala întregii argumentări de pînă acum este deosebit de semnificativă pentru România începutului de mileniu 2000. Fereastra de oportunitate pentru dezvoltarea capitalistă și democratică a unei societăți este mai îngustă decît se crede îndeobște. Instituțiile informale nu pot fi evident construite, iar încercarea de a le raționaliza este un eșec chiar în societăți mai evolute. Contrapunerea instituțiilor nu este o soluție fără cusur. Iar la noi este chiar anulată de perspectiva adoptată în Constituție ca atare. Iar legislația este departe de idealul hayekian al regulilor generale și stabile.

## Tipuri de cunoaștere și democrație

Cum se face că democrația, în pofida variatelor forme de planificare, nu s-a prăbușit ? La urma urmei, imediat după cel de al doilea război mondial, planificarea era foarte populară, inclusiv în Occident. Chiar și cuvîntul era la mare cinste. Pînă și după dispariția planificării centralizate cuprinzătoare, intervențiile statului au rămas foarte active. Occidentul nu a fost însă invadat de totalitarism și democrația s-a extins. După cum aminteam și în primul paragraf, aceasta este o întrebare serioasă, din perspectiva formulată de Hayek.

Am putea adăuga la aceasta și observația noastră de mai sus referitoare la fereastra de oportunitate îngustă pentru dezvoltarea capitalistă și democratică. Dacă este atît de îngustă, cum se face totuși că, mai bine sau mai rău, ea este totuși utilizată ?

Răspunsul asupra căruia voi atrage atenția poate să pară curios. În esență, el ne spune că oamenii găsesc în democrație un soi de sursă aparte de cunoaștere. Votul și dezbaterile democratice au o fascinație în sine, care devine, la rîndul ei, o barieră pe drumul către aservire.

Voi începe printr-o trimitere. Trimiterea este la comentariul doamnei Karen Vaughn la opera lui Hayek<sup>1</sup>. Karen Vaughn începe prin a arăta de ce planificarea este imposibilă și felul în care încercarea de a o realiza conduce la distrugerea supremației dreptului. Ea pune accent pe semnificația demersului din *The Constitution of Liberty*. Ideea este că regulile unei societăți libere nu sînt rodul unui plan deliberat. Doamna Vaughn scoate în evidență faptul că nu toate procesele de evoluție au rezultate pozitive. Există și selecție negativă. Politica este un exemplu de selecție mai degrabă negativă. Karen Vaughn scrie că teoria lui Hayek conform căreia grupurile de interese ruinează democrația este populară printre economiști. Pe piața politică, indivizii sînt confrunțați cu opțiuni pe care nu le pot face, deoarece nu dispun de o cunoaștere adecvată. Nu există nici motive ca să obțină o asemenea cunoaștere.

Vaughn introduce astfel, în conexiune cu opera lui Hayek, tema faimoasă a ignoranței raționale a alegătorilor. De ce m-aș documenta în legătură cu candidații la posturile publice, cînd ponderea votului meu este atît de mică? Ar fi irațional din perspectiva costurilor și beneficiilor. Beneficiile (influența mea asupra procesului) sînt mici, iar costurile obținerii de cunoaștere mari.

Din punct de vedere academic, ar fi desigur ridicol să vorbești despre conștiința cetățenească, educația civică sau altceva de acest gen. Aceasta este ideologie ieftină. Voi încerca să abordez problema de mai sus cu ajutorul unei tehnici dezvoltate în filosofia minții. Ea presupune recursul la un experiment imaginar de genul celui propus de către Frank Jackson pentru a arăta că nu putem reduce orice cunoaștere la un set de informații despre obiecte și procese fizice<sup>2</sup>.

1. Karen Vaughn, „The Constitution of Liberty from an Evolutionary Perspective”, in *Hayek's „Serfdom” Revisited*, The Institute of Economic Affairs, Londra, 1984. Traducerea studiului doamnei Vaughn se găsește în anexă la ediția Humanitas a *Drumului spre servitute*.
2. Frank Jackson, „Epiphenomenal Qualia”, in *Philosophical Quarterly*, 32 (1982), pp. 127-136. Știința fizicii ne oferă informații de ordin fizic. Jackson vrea să respingă punctul de vedere după care toată cunoașterea de care dispunem este reductibilă la informații de acest tip. Să presupunem că Maria este cel mai desăvîrșit om de știință și are toate informațiile de ordin fizic cu privire la obiecte, inclusiv despre culorile lor. Ea trăiește însă retrasă într-o cameră în care obiectele pot fi văzute numai în alb și negru și în care orice fel de imagini sînt numai în alb și negru. Maria nu a văzut niciodată cu ochii ei cum arată roșiile. Evident, are însă toate informațiile de ordin fizic despre roșii. Într-o zi, ea iese din cameră și vede roșii așa cum le vedem noi în mod obișnuit. A descoperit ea ceva nou? Din punct de vedere strict fizic, nu. Dar ea are o trăire pe care nu a avut-o înainte. Ea știe acum ce înseamnă să vezi cum arată un obiect colorat în roșu. Este ceva ce ea nu a știut înainte.



Ideea este de a încerca o serie întreagă de experimente imaginare. Să uităm pentru o clipă de imposibilitatea planificării și să ne închipuim că o ființă foarte inteligentă este administratorul întregii societăți. Pentru început, vom presupune că ființa aceasta este ajutată de roboți și este în stare să furnizeze toate tipurile de bunuri și servicii, inclusiv regulile de bună conduită în societate. Într-o zi, administratorul se retrage și îi lasă pe membrii societății să decidă cum au de gând să trăiască. Ei descoperă ce înseamnă să sprijini un partid și să-ți pese de regulile jocului social.

Al doilea experiment seamănă cu primul, dar administratorul nu mai este ajutat de roboți. L-am numi probabil „dictator”. Este însă un dictator perfect. Este efectiv în stare să-i spună fiecăruia ce are de făcut. Din nou, într-o zi, administratorul se retrage și oamenii descoperă ce înseamnă să stabilești singur care sînt regulile jocului.

Mai departe, avansăm către un experiment gîndit în care, de la bun început, nu există un administrator al societății. Totul decurge însă ca și în situațiile de mai sus în care exista un administrator. Membrul X al societății are cunoașterea care-i permite să producă, să vîndă și să cumpere în cele mai avantajoase condiții. Voi numi această cunoaștere *funcțională*. Într-o zi, membrilor societății începe să le pese dacă urmează o regulă sau alta. Ei încep să știe ce înseamnă a urma o regulă sau alta și încep să ia decizii în funcție de această nouă cunoaștere, pe care o voi numi *cunoaștere fenomenologică*.

O societate care folosește doar cunoaștere funcțională ar putea fi foarte bine o societate de roboți. Roboții ar folosi *teoria alegerii raționale* și ar lua cele mai bune decizii pe o piață. Pentru aceasta ei utilizează prețurile ca semnale și consultă agenda lor de preferințe în procesul de coordonare a acțiunilor pe piață<sup>1</sup>.

Revenind acum la problema ignoranței raționale, putem face o distincție. Este rațional să fii ignorant din perspectiva *cunoașterii funcționale*. Cunoașterea fenomenologică este însă o cunoaștere dobîndită prin trăirea evenimentelor ca atare. Participarea în sine la procesul de decizie democratică oferă acces la această cunoaștere. Iar de această dată nu mai este vorba despre o cheltuială de resurse disproporționată.

David Friedman, cu talentul său de a formula exemple frapante, ne atrage atenția asupra suporturilor echipelor sportive<sup>2</sup>. De ce aș fi „fan” al

- 
1. David Friedman scoate în evidență posibilitatea ca raționalitatea să fie și rodul a altceva decît gîndirea umană. El numește așa ceva „raționalitate în absența unei minți” (cf. David Friedman, *Price Theory*, South-Western Publishing Company, Cincinnati, 1990, pp. 15-17).
  2. David Friedman, *Hidden Order: The Economics of Everyday Life*, HarperCollins, New York, 1996, pp. 290-291.

unei echipe ? Chiar dacă merg la meci, contribuția mea la victorie seamănă cu aceea a votantului la victoria candidatului favorit : numai cu votul meu nu ar câștiga ; iar cînd câștigă, pierdut printre alte nenumărate voturi, al meu nu are o semnificație deosebită. La aceasta trebuie adăugat că foarte mulți suporteri stau doar la televizor și nu fac parte din galerie. Aceasta nu înseamnă că nu trăiesc meciul.

Oricît ar părea de curios, ipoteza de mai sus ne spune că partea bună a unei democrații sînt dezbaterile-spectacol de la televiziune. Partea proastă este ceea ce ni se spune că ar fi munca veritabilă a politicienilor : elaborarea legislației și administrația. De ce sînt dezbaterile-spectacol partea bună a democrației ? Pentru că ele oferă minților umane ceva ce nu poate produce în chip civilizat o tiranie : o mare sursă de anecdote, spectacolul intrigilor și al răsturnărilor de situații.

Pentru bîrfă și anecdote, în regimul comunist, puteai ajunge la închiisoare. Într-o democrație, acestea sînt parte a spectacolului care se desfășoară la lumina zilei. Consecința neintenționată este însă remarcabilă. Democrația se menține și, o dată cu ea, se menține un obstacol considerabil în calea totalitarismului.

**DRAGOȘ PAUL ALIGICĂ**  
**ÎNTRE TEORIE ȘI PRACTICĂ**  
**Limitele structurale**  
**ale Școlii de Gîndire Austriece**

În cele ce urmează va fi discutată problema aplicării teoriilor articulate de Hayek și colegii săi din Școala Austriacă. Perspectiva adoptată este una ce pune accentul pe aplicațiile concrete de politică și strategie economică ale teoriilor politice și economice, și mai puțin pe fundamentele metodologice și epistemologice ale acestor teorii. Ideea pe care o susțin este că teoria austriacă este relativ bună în a oferi imagini generale asupra ordinii economice și sociale precum și în diagnosticarea anumitor probleme general-structurale de natură politico-economică. În schimb, ea este cu totul neputincioasă atunci cînd este vorba despre a fi aplicată la cazuri concrete, în vederea articulării unor soluții punctuale de politică economică. Rămasă blocată la un nivel de generalizare foarte înalt și rigidizată prematur prin dogmatizarea concluziilor lucrărilor clasice ale lui Hayek și Mises, doctrina austriacă este incapabilă să-și găsească drumul spre problemele concrete, situațional definite și conjuncturale care reprezintă adevărata substanță a lumii acțiunii sociale.

Problema proprietății de stat și evoluția economiilor din Europa de Est ne-au arătat că analiza austriacă a problemei proprietății socialiste și a sistemului socialist în întregul său a fost exactă. Pe de altă parte, procesul de reformă ne-a arătat că nu este suficient să oferi ca soluție un principiu general și un slogan: „Privatizați, privatizați, privatizați”. Ce, cum, cînd sînt întrebări la care trebuie dat un răspuns, un răspuns care să fie realist și fezabil. Reforma în Est a fost și pentru școala austriacă, la fel ca și pentru alte școli de gîndire economică și politică, o piatră de încercare sau un test crucial care le-a pus în lumină toate slăbiciunile și limitele. În cazul lui Hayek și al școlii austriece, aceste limite s-au dovedit a fi foarte serioase la nivel aplicat și, mai grav, s-au arătat ca avînd o origine adîncă, structurală și nu una superficială, de conjunctură sau interpretare. Altfel spus, reforma în Est și discuțiile din jurul ei au arătat că, prin însuși felul în care a fost structurat argumentul austriac, s-a creat o situație în care posibilitățile de aplicare a lui la situații concrete sînt foarte limitate.

Din păcate, autorii de inspirație austriacă par să nu fi sesizat aceasta sau, dacă au făcut-o, par să nu-i acorde importanță. Comportarea lor după căderea comunismului a semănat mai mult cu aceea a unor prezicători sau ideologi decît cu cea a unor specialiști în politici publice sau profesioniști ai spațiului public. Principala lor preocupare a fost să repete la nesfîrșit că Hayek și Mises au avut dreptate și că socialismul nu este un sistem viabil. Este adevărat că încă nu toată lumea cunoaște miturile școlii și povestea lui Mises și Hayek, profeți marginalizați de „mainstream”, și că poate că nu e rău ca ea să fie știută de cît mai mulți, dar din păcate principala grijă a austriecilor în ultimii ani a părut a fi exclusiv legată de răspîndirea cuvîntului adevărului și a legendei persecuțiilor lui Mises și Hayek și deloc de formularea vreunei soluții concrete la problemele celor ce trăiau în spațiul ex-comunist. În ceea ce privește „cuvîntul adevărului”, acesta se reduce la o familie de teme majore (socialismul nu e un sistem viabil, planificarea nu poate fi principiul de organizare a unei ordini sociale eficiente și libere, centralismul asemenea, ingineria socială e sortită eșecului, circulația și utilizarea informației precum și calculul economic sînt elemente-cheie ale oricărei ordini sociale), precum și la cîteva implicații generale derivate din ele cu privire la sistemul politic sau la sistemul monetar, unele dintre acestea avînd calitatea dubioasă de a suna mai degrabă a teorii ale conspirației, decît a analize economice sau politice realiste.

Nu este intenția mea în acest capitol să încerc să diminuez valoarea teoriilor, observațiilor și temelor austriece. Așa cum am spus, folosirea lor a dus la o radiografiere exactă a problemelor sistemelor politice și economice centralizate. Problema este însă că acest corpus teoretic și acest mod de abordare i-au servit pe autorii austrieci și adepții lor doar pînă în 1989 ; după aceea, în fața problemelor noi apărute, probleme de strategie economică, de operaționalizare, de organizare și design instituțional, de modelare decizională etc., austriecii n-au mai vrut ori n-au mai putut să spună nimic nou sau util. Dacă ar fi să găsim o utilitate practică, un sens pentru discursul lor în noul context, acesta ar fi în ultima instanță unul profilactic și ideologic ; ei par a trăi într-o teamă perpetuă că socialismul va reînvia și vor să evite o reîntoarcere la trecut. Discursul lor se reduce la o repetată prezentare a erorilor filosofice și structurale ale socialismului și la o serie de avertismente cu privire la diferite aspecte politice și economice contemporane ce pot fi semne ale revigorării acestuia.

Ce spun totuși austriecii atunci cînd, presați fiind să precizeze viziunea lor privind strategia trecerii la capitalism, trebuie să articuleze o poziție în acest sens ? În general ei se ascund repede în spatele a ceea ce se numește „the Washington Consensus”, respectiv viziunea generală privind restructurarea economică dezvoltată de *establishment*-ul din Washington DC și de

instituțiile internaționale (Banca Mondială și FMI) la sfârșitul anilor '80 (privatizare, liberalizare, stabilizare macroeconomică, disciplină fiscală etc.). Faptul că multe dintre elementele „consensului washingtonian” sînt incompatibile cu viziunea generală austriacă nu pare să-i deranjeze, atît timp cît își pot găsi aici un refugiu momentan înainte de a ieși din nou la atac, lansînd o nouă tiradă împotriva relilor ingineriei sociale sau o mini-prelegere despre imposibilitatea calculului economic în socialism. Problema ce se ridică este în ce măsură situația se datorează unei conjuncturi sau unor caracteristici, slăbiciuni sau preferințe personale ale celor ce se așază azi sub steagul austriac și în ce măsură este mai degrabă rezultatul premișelor și elementelor de bază ale corpusului doctrinar și teoretic austriac. Teza pe care o susțin este că inapetența pentru analize și soluții concrete de politică publică de care dau dovadă austriecii este mai degrabă consecința conceptelor și argumentelor cheie pe care se bazează corpusul respectiv. Pe scurt, dacă în conformitate cu canonul austriac „ingineria socială” are consecințe negative și trebuie evitată, atunci cel mai mare experiment în inginerie socială al acestui sfîrșit de mileniu, adică tranziția și reforma în Estul Europei, va rămîne un domeniu interzis celor supuși canonului. Este adevărat că această situație creează o stare de confuzie în mințile lor, în sensul că pe de o parte se bucură de aceste schimbări și le doresc, iar pe de altă parte se simt constrînși doctrinar în a nu formula sugestii și soluții cu privire la felul în care ar trebui să aibă loc acestea. Dar chiar și dacă un autor sau altul încearcă să depășească situația, el se va lovi mai devreme sau mai tîrziu de rigiditățile doctrinare și teoretice ale canonului.

Am văzut cum au stat lucrurile în acest sens în ceea ce privește reforma structurală în Estul Europei. În mod similar, problema extinderii UE și a integrării economice a țărilor estice ne arată cum din nou școala austriacă oferă posibilitatea unor analize și diagnoze foarte interesante, dublate în același timp de o inabilitate structurală de a formula soluții concrete. În continuare, voi încerca să argumentez acest lucru, construind o analiză austriacă a problemei extinderii UE în Estul Europei și analizîndu-i posibilele dezvoltări la nivel aplicat. Mai clar, voi încerca să dau o citire austriacă procesului de extindere și apoi să urmăresc ce rezultă la nivel aplicat din respectiva citire. În acest sens, mă voi folosi de strategia generală de abordare tipic austriacă, de concepția austriacă a proceselor de piață, de ideile lui Hayek privind grupurile de interese, precum și de principiile austriece privind economia mixtă, dar, mai ales, și foarte important, mă voi inspira din aplicațiile de origine neo-austriacă la politica UE dezvoltate de Victoria Cruzon Price, unul dintre puținii autori de inspirație austriacă ce încearcă să dea o semnificație practică teoriilor respective. Pentru a preîntîmpina orice neînțelegere, vreau să subliniez de la bun început că, în

cele ce urmează, nu pretind că ofer o unică citire posibilă, și nici cea mai „pur-austriacă” citire a problemei. Totuși, cele menționate mai sus cred că sînt suficiente în a mă pune la adăpost de acuza de a nu fi dat o viziune austriacă realistă.

După toate probabilitățile, tema centrală a unei citiri austriece a problemei extinderii UE și a integrării țărilor estice este că, în ciuda aparențelor, nu țările din Est, fost comuniste, sînt cele ce au avut probleme în a face față procesului de extindere economică, ci Uniunea Europeană este cea care a avut și are probleme în a integra țările respective. Problemele UE sînt de natură structurală, și nu conjuncturală, mai precis sînt rezultatele felului constructivist și redistributiv în care a fost gîndită și a avut loc integrarea economică europeană în fazele ei inițiale. O serie de structuri instituționale redistributive au fost create fie venind în întîmpinarea unor probleme reale, fie, mai degrabă, pentru a satisface o viziune „colectivistă” asupra integrării. Astăzi aceste structuri se impun ca elemente-cheie în determinarea naturii și ritmului extinderii UE.

Din perspectiva teoriei economice austriece, nu există nici un motiv pentru care extinderea și integrarea economică europeană nu ar fi putut avea loc într-un orizont de timp foarte limitat. Mai precis, integrarea unor economii slabe cu unele puternice nu pune, din punct de vedere teoretic, nici o problemă. Economic vorbind, nu există nici o justificare pentru amînarea integrării țărilor din Europa de Est. În realitate însă, direcția și forma procesului de extindere și integrare au fost și sînt determinate mai mult de existența și de problemele puse de aceste „fonduri” și grupuri de interese formate în jurul lor, decît de o raționalitate economică. De-a lungul timpului, fondurile structurale au continuat să crească în UE, iar politicile regulative asociate ideilor ce au dus la geneza și creșterea lor s-au înrădăcinat și ele. Țări întregi și sectoare întregi au ajuns să considere că au un drept la tratamentul diferențiat oferit de acestea, iar apariția țărilor estice în sistem nu ar fi făcut (sau nu ar face) decît să le pună în pericol poziția. Astfel, în 1990, structura economică comunitară era departe de a fi spațiul economic liber care, teoretic vorbind, n-ar fi avut nici o problemă în a integra rapid țările candidate.

Politica Agricolă Comunitară este un exemplu foarte bun în acest sens. În cazul în care sistemul european în vigoare ar fi aplicat azi unor țări ca Polonia și România, producția acestor țări ar crește dramatic, inundînd efectiv UE, iar aceasta din urmă s-ar afla în mod automat în fața unei probleme bugetare majore. În cazul în care actualul sistem european nu ar fi aplicat, și un spațiu de economie liberă ar fi creat, producția acestor țări chiar și în condițiile curente ar fi suficientă ca să pună probleme serioase competitorilor occidentali. Puși în fața acestei alternative, decidenții politici

europeni trebuie să se gîndească serios înainte de a lua orice măsură. Soluția pare a fi una singură: modificarea politicii agricole comunitare. Lobby-ul agricol comunitar organizat de grupurile de interese respective este însă prea bine înrădăcinat și a investit în chestiune un capital politic prea mare pentru a considera că va fi ușor ca politica agricolă să fie modificată pe termen scurt, respectiv înainte ca țările estice să fie admise. Logica este simplă: cu cît procesul de modificare a acestor politici va dura mai mult, cu atît extinderea integrării va fi amînată. Chiar și dacă unele modificări vor avea loc, acestea vor fi mai degrabă la nivelul instrumentelor și tehnicilor de redistribuire decît la nivelul obiectivelor și principiilor generale.

Dacă varianta unei reforme instituționale majore este eliminată sau trecută pe planul secund, așa cum a fost făcut pînă acum, soluția rămîne aici mai degrabă una legată de trecerea timpului. O condiție minimă ar fi ca țările din Est, o dată cu trecerea timpului, să crească rapid și să reducă decalajul dintre ele și țările UE. Problema este că, și dacă țările estice vor continua să crească în mod neînterupt, momentul acestei convergențe este foarte departe. Dacă e să ne luăm după studiile pe această temă publicate recent, chiar și dacă țările estice vor crește sistematic cu 2% mai repede decît țările UE, ar trebui să treacă 30 de ani pentru ca ele să atingă jumătate din nivelul produsului național european curent. Țărilor Vișegrad le-ar trebui 40 de ani să atingă 75% din venitul național mediu în UE la acea dată, iar Poloniei 20 de ani să ajungă din urmă Portugalia. În plus, nu este foarte clar în ce măsură creșterea poate avea loc, în condițiile în care atît la nivel intern, cît și internațional funcționarea proceselor pieței este afectată negativ de reglementări și constrîngerii specifice UE. Pe scurt, negocierile de aderare și procesul de integrare economică sînt condiționate de existența și forma structurilor redistributive comunitare europene. Orice modificare a acestora afectează în mod direct forma pe care o va lua procesul de integrare. Orice întîrziere sau accelerare a modificării acestora vor apropia sau amîna momentul integrării formale. Între timp, strategia de pînă acum a UE a fost de a defini niște criterii economice de aderare pentru țările candidate. Rezultatul a fost o listă cu „ceea ce așteaptă Europa de la țările candidate”. Astfel, accentul a fost pus în mod excesiv pe factorii ce condiționează negocierile și procesul de aderare al țărilor candidate, deși, așa cum s-a arătat, cheia extinderii și integrării este la UE, în chiar structurile sale. Nu inventarul formelor diferite sub care au fost prezentate aceste condiții e important aici, ci ideile și principiile ce stau în spatele lor. Forma sub care aceste principii sînt prezentate a variat și va varia și în viitor; ca fond însă, ele vor rămîne neschimbate, pentru că izvorăsc din realitatea structurală a situației. Cu alte cuvinte, aceeași situație structurală, internă UE, este cea care dictează astăzi forma și interpretarea acestor principii și abia

În plan secund situația țărilor estice sau principiile abstracte de raționalitate economică sînt luate în calcul.

Sintetizată la maximum, ideea centrală rămîne că țara candidată trebuie să aibă „o economie de piață funcțională, precum și capacitatea de a face față presiunii competitive și forțelor pieței din cadrul Uniunii”. La prima vedere, este o idee de bun-simț, rămîne însă foarte important și foarte interesant modul în care a fost precizată și operaționalizată pînă acum această idee. De exemplu, din perspectiva austriacă, este demn de remarcat faptul că, în mod sistematic, se repetă afirmația că un sistem de securitate socială este parte intrinsecă a unei economii de piață funcționale. În ce măsură este sistemul de securitate socială parte a economiei de piață este o discuție în sine, la care răspunsul austriac este ferm negativ. Dar și dacă poziția austriacă ar fi relaxată și am admite fără rezerve că este, se ridică problema : cît de multă securitate socială este suficientă pentru a satisface standardele Uniunii? Politicile sociale europene sînt printre cele mai complexe din lume. Problema este că în UE ele sînt reflectarea naturală a productivității mari atinse de economiile respective, un „rău” pe care țările UE și-l pot permite. În ce măsură productivitatea țărilor aspirante poate să susțină astfel de politici este însă o altă discuție. Chiar și dacă ar fi puse în practică, ele n-ar fi decît o formă fără fond sau ar submina pur și simplu creșterea economică a acestor țări, încărcîndu-le nejustificat costurile și diminuîndu-le competitivitatea. Pe de altă parte însă, este de așteptat ca tocmai aceste politici să fie folosite ca instrument de blocare a întregului proces de extindere de către membrii Uniunii ce se împotrivesc acceptării de noi membri. Ei vor încerca să pună țările estice în situația următoare : adoptîndu-le, vor bloca creșterea și nu vor putea atinge condițiile macro-economice ale integrării ; fără ele, nu vor îndeplini condițiile sociale. La fel stau lucrurile cu condiționările ecologice. Pe scurt, ele par mai degrabă un reflex de autoapărare al sistemelor asistențiale și de bunăstare socială create în țările occidentale, care se tem de competiția ce ar veni din partea esticilor pe piața forței de muncă.

În mod similar, condiția de „a face față presiunii competitive și forțelor pieței din cadrul Uniunii” a căpătat un conținut și o interpretare foarte speciale. Aceasta a fost definită în termeni macroeconomici, și nu de organizare industrială sau, mai clar, precizarea ei s-a referit la proprietăți ale mediului macroeconomic, și nu direct la capacitatea adaptativă a firmelor și industriilor. În această citire impusă de UE nu performanța și soliditatea firmelor sau industriilor sînt cele care creează capacitatea de a face față presiunii competitive, ci o anumită trăsătură a mediului macro-economic. Altfel spus, un criteriu direct pe care (subliniază teoria austriacă) numai piața poate să îl confirme sau infirme este înlocuit de unul indirect,



respectiv calitatea mediului macroeconomic, în fapt o condiție poate necesară, dar niciodată suficientă pentru a determina competitivitatea unei ramuri, firme etc. În plus instabilitatea macroeconomică este ceva recurent chiar și în economiile avansate, a existat în trecut și, fără îndoială, o să revină în ciclurile economice viitoare. Introducerea ideii de „climat de stabilitate și predictibilitate” pare mai degrabă un criteriu de eternă excludere, dacă ne gândim la existența ciclurilor economice sau la incertitudinile inerente economiei de piață. Adevărul este însă că, în vreme ce capacitatea competitivă a unei firme se testează și măsoară direct pe piață, interpretarea gradului de stabilitate macroeconomică este ceva ce poate fi discutat la masa verde, dînd o mai mare libertate de mișcare negociatorului aflat în poziția de putere, în cazul de față UE.

Un alt mod de a preciza „capacitatea de a face față presiunii competitive și forțelor pieței din cadrul Uniunii” a fost și acela de a cere ca țările estice să facă dovada că, în momentul aderării, au „o cantitate suficientă de capital uman, fizic, infrastructură, educație și cercetare etc.”. Este iarăși o condiție foarte interesantă. În mod normal, existența acestor factori de producție este însă rezultatul dezvoltării, și nu o condiție a ei. Implicit în această precizare se află ideea că țările estice trebuie să atingă parametrii celor vestice înainte de a adera, și nu ca un rezultat al integrării economice/aderării. Cu alte cuvinte, UE a prezentat ca obiectiv propria economie (rezultat al unui proces de 400 ani de evoluție) și a cerut țărilor estice să îl atingă înainte de extindere. Direct legată de aceasta este și ideea aplicării integrale a legislației europene înainte de aderare. Prin ea, UE a cerut nu numai ca parametrii de funcționare ai economiilor estice să fie la nivel european spre a se califica pentru aderare, dar și structurile intime de funcționare și reglare trebuie să fie identice cu cele europene. În acest sens, există și un document, Carta Albă din 1995, cu 899 directive și reglementări ce trebuie transpuse în legislația internă. Din perspectiva austriacă, aceasta este o cerință mai mult decît perfidă, pentru că nu este în nici un caz în interesul țărilor estice să adopte o legislație care, în mod foarte probabil, va bloca creșterea și va genera structuri politice disfuncționale.

Pentru a rezuma, o citire austriacă a strategiei UE de extindere ne arată că, pînă acum, sub presiunea problemelor structurale interne, UE a mutat accentul de pe rezolvarea lor internă în afara UE, punînd sarcina pe umerii țărilor candidate. Mai mult, ea a fixat standarde aproape imposibil de atins și care sînt mai degrabă contraproductive, pentru că promovează un anumit model de economie care nu ar putea fi susținut de productivitatea scăzută a țărilor estice. Puse în aplicare, ele ar diminua competitivitatea acestor țări, mai degrabă decît să o crească. Pe scurt, principiul strategic al UE, ce poate fi dedus dintr-o analiză austriacă a strategiei demonstrate pînă acum

este destul de clar : criterii cât mai înalte și în număr cât mai mare, care să amâne momentul deciziei formale și care să diminueze capacitatea competitivă a țărilor estice în ariile unde acestea au un avantaj comparativ (în special în ceea ce privește forța de muncă). Pe măsură ce criteriile sînt specificate operațional, probabilitatea de a le satisface scade, dar, în același timp, acest lucru sporește puterea discreționară a UE de a selecta candidații, de a fixa parametrii negocierilor, de a prelungi durata acestora și, în general, de a controla regulile și dinamica jocului.

Pînă acum, grija UE că țările estice nu ar putea face față presiunii competitive a forțelor pieței în UE a fost mai degrabă un pretext. Din contră, dacă ar fi fost admise imediat, pe baza celor patru libertăți de mișcare (a bunurilor, a persoanelor, a capitalului și a serviciilor), economiile estice ar fi fost suficient de solide nu numai să reziste, dar și să crească, datorită extraordinarului avantaj comparativ avut în domeniul forței de muncă. Acesta este și motivul pentru care *acquis*-ul trebuia forțat asupra lor : altfel, erau prea competitive, atît de competitive că ar fi subminat mecanisme și instituții adînc înrădăcinate în structurile europene.

Dacă așa stau lucrurile din perspectiva unei analize inspirate de teoria austriacă, întrebarea care se pune este : „Cum arată soluțiile posibile sau direcțiile generale de evoluție din această perspectivă ?”.

Alternativele ce se conturează sînt trei :

În primul rînd, este integrarea economică imediată a țărilor estice, bazată pe aplicarea profundă și sistematică a principiilor liberalismului clasic. Analiza de mai sus a arătat însă că acest lucru nu este posibil, din cauza grupurilor de interese și a constructivismului structural înrădăcinat în UE. Deși aceasta este politica preferabilă, ea nu este fezabilă pe termen scurt și mediu, iar pe termen lung este cu totul altă poveste.

În al doilea rînd, ar fi vorba despre aplicarea unor forme de asociere parțială, mai precis a unor forme de integrare intermediare, în care zone și sectoare de liber schimb să alterneze cu sectoare puternic reglementate. Poziția nu poate fi susținută din perspectiva austriacă. Ea este neacceptabilă, pentru că este în contradicție cu cele mai profunde doctrine austriece privind economia mixtă. Acceptînd o asemenea combinație, țările estice ar intra astfel în mod mascat pe calea spre servitute. Orice formă de economie mixtă va degenera mai devreme sau mai tîrziu în socialism sau colaps economic, care în limbajul austriac sînt echivalente.

În sfîrșit, ultima posibilă direcție este de a favoriza creșterea independentă a țărilor estice, bazată pe aplicarea profundă și sistematică a principiilor liberalismului clasic, fie independent în fiecare țară, fie în bloc între țările respective. Cum am mai menționat mai sus, problema este în acest

caz în primul rând una legată de dimensiunile pieței necesare susținerii unei creșteri economice reale în condițiile curente. Azi este aproape imposibil ca în țările estice să aibă loc creștere economică, fără a avea relații economice cu UE. Mai mult, în teoria austriacă autarhia este respinsă *a priori* ca non-soluție. Pe de altă parte, orice relație cu UE ar însemna intrarea într-o formă sau alta de economie mixtă care, conform doctrinei austriece menționate în paragraful anterior, va duce mai devreme sau mai târziu la colaps economic.

Pe scurt, o discuție cu privire la soluțiile și strategiile integrării economiilor estice în UE, bazată pe o analiză austriacă a situației, nu poate oferi mai nimic, dacă facem abstracție de implicitul apel retoric la libertatea comerțului, la reducerea intruziunii statelor în economie etc., apel existent de altfel în orice tip de discurs de inspirație austriacă. În ciuda faptului că oferă posibilitatea unei analize foarte clare și ferme a problemei, cadrele conceptuale austriece nu oferă un punct de reper solid pentru constituirea pasului următor, respectiv a unei strategii generale a extinderii sau conturarea unor strategii de negociere pentru țări cum ar fi, să zicem, România. Lipsindu-i nuanța opțiunilor secunde, a alternativelor imperfecte, dar preferabile unora și mai puțin satisfăcătoare, teoria austriacă se autoelimină de pe lista structurilor conceptuale menite să inspire soluții concrete de politică economică. Aceasta este cred, tragedia teoriei austriece : un impresionant corpus teoretic care oferă posibilitatea unor analize și speculații foarte sofisticate, dar care, atunci când este vorba să fie aplicat cazurilor concrete în vederea articulării unor soluții punctuale, este cu totul inefficient.

## Bibliografie

- Cruzon Price, Victoria, *The Enlargement of the European Union*, Routledge, Londra, 1999.
- Hayek, Friedrich A., *Collectivist economic planning ; critical studies on the possibilities of socialism*, A.M. Kelly, Clifton, 1975.
- \*\*\*, *The economics of F.A. Hayek*, E. Elgar, Aldershot, Hants ; Brookfield, Vt., 1994.
- \*\*\*, *The road to serfdom*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- Hitiris, Theodore, *European Union Economics*, Prentice Hall Europe, Londra, New York, 1998.
- Grabbe, Heather *Enlarging the EU eastwards*, Heather Grabbe and Kirsty Hughes, Royal Institute of International Affairs, Londra, 1998.
- William Nicoll, Richard Schoenberg, *Europe beyond 2000 : the enlargement of the European Union towards the East*, editat de Sir William Nicoll și Richard Schoenberg, Whurr Publishers, Londra, 1998.

JOHN GRAY

## CONSERVATORISM ȘI RADICALISM ÎN FILOSOFIA SOCIALĂ A LUI HAYEK

Un tip diferit de obiecții cu privire la integritatea sau caracterul unitar al sistemului lui Hayek se concentrează asupra combinării cererilor pentru o reformă radicală a atitudinilor și instituțiilor existente cu puternica afirmare a înțelepciunii și eficacității moștenirii sociale a tradiției. Acest gen de obiecție poate avea mai multe variante, dintre care voi selecta două, ca fiind în mod special semnificative. Prima obiecție sugerează că filosofia socială a lui Hayek încorporează angajamente conflictuale : față de individualismul libertarian și față de tradiționalismul cultural. Aceasta ar însemna că Hayek caută să combine două perspective, aceea a liberalismului clasic, în care individul este suveran și conceput ca purtătorul unor cerințe morale importante, independent de societate, și aceea a conservatorismului tradițional, pentru care individualitatea umană este ea însăși o realizare culturală și în care indivizii sînt supuși cerințelor practicilor morale ale societății căreia îi aparțin. Cele două fațete ale gândirii lui Hayek, fără îndoială, întotdeauna radicală în atitudinea sa față de opiniile acceptate, în același timp în care manifestă un pronunțat conservatorism în evaluarea tradiției culturale, apar aici ca reprezentînd o tensiune între libertarianism și angajamentul tradiționalist în filosofia politică.

Aceasta este o obiecție comună cu privire la gîndirea lui Hayek și una pe care, cîndva, am sprijinit-o eu însumi<sup>1</sup>, dar care trădează o lipsă de pătrundere a unora dintre argumentele centrale, importante ale operei sale. Mă refer la teza că individualitatea umană depinde, în ceea ce privește exercitarea și chiar existența sa, de o matrice culturală a practicilor tradiționale care formează și penetrează capacitățile morale și intelectuale ale individului. Pentru Hayek, ca și pentru Oakeshott<sup>2</sup>, individualitatea umană este un fruct al tradiției și nu poate să stea, din acest motiv, în opoziție cu

- 
1. Vezi J. Gray, „F.A. Hayek on Liberty and Tradition”, in *Journal of Libertarian Studies* 4, primăvara 1980, pp. 119-137.
  2. Vezi Michael Oakeshott, *Human Conduct*, Oxford University Press, Oxford, 1975, pentru o profundă evocare a caracterului istoric al individualității umane.

cerințele tradiției. Susținând acest lucru, Hayek sintetizează concepția filosofiei conservatoare – în special, concepția că individualitatea umană nu este un dat natural, ci, mai curînd, o realizare socială, în timp ce rațiunea umană trebuie văzută, în mod similar, ca un element în dezvoltarea culturii și niciodată drept o călăuză a acesteia – împreună cu preocupările centrale ale liberalismului clasic. Hayek ne oferă o formă de liberalism mult mai umilă, sceptică și modestă decît cea a filosofilor francezi, un liberalism care s-a eliberat el însuși de spiritul unui raționalism arogant – și care are mai multe în comun cu filosofia socială a gînditorilor Iluminismului scoțian și, dincolo de toate, cu concepția lui David Hume. Hayek, în fapt, rafinează și completează această tradiție non-raționalistă a liberalismului clasic, atunci cînd face distincția crucială între adevăratul și falsul individualism<sup>1</sup> – între individualism, care consideră omul independent de societate, și liberalism, care vede individualitatea umană ca parte organică a vieții sociale. Elementul-cheie este distincția pe care Hayek o descoperă între rolurile diferite atribuite rațiunii umane în cadrul fiecărei tradiții individualiste. Într-una, rațiunea are un rol arhitectonic și constructiv, pe cînd într-alta are un rol critic, explorator și reprezintă doar un aspect în procesul evoluției culturale. Filosofia socială a lui Hayek încorporează în fapt o fuziune a viziunii conservatoare asupra rațiunii umane, inerent limitată în utilizările sale, cu concepția Iluminismului scoțian asupra omului văzut ca fiind creatura (și nu creatorul) vieții sociale.

Rămîne să fie luată în considerare a doua critică adusă sistemului lui Hayek, care se concentrează asupra unei tensiuni în concepția sa despre morală. Această a doua critică are ea însăși două variante, a căror distincție este importantă. Prima, pe care o voi numi *obiecția conservatoare*, acuză ordinea liberală hayekiană că este dependentă de un capital moral pe care însăși funcționarea acestei ordini și chiar propriile teorii ale lui Hayek tind să-l sărăcească. Aceasta este o critică împotriva libertăților pieței la fel de veche ca și liberalismul însuși (și poate chiar mai veche, de vreme ce urme ale acestui gen de critică pot fi detectate în scrierile lui Aristotel) și exprimată de mulți dintre fondatorii liberalismului clasic, inclusiv de Adam Ferguson și de Adam Smith. Ideea-cheie exprimată de acești scriitori clasici, precum și de către corespondenții moderni ai acestora, neoconservatori ca Irving Kristol și Daniel Bell<sup>2</sup>, este că procesul pieței, în care recompensele

- 
1. Vezi Hayek, *Individualism and Economic Order*, George Routledge & Sons, Londra, 1948, capitolul 1.
  2. Pentru critica liberalismului hayekian, realizată de Irving Kristol, vezi „Capitalism, Socialism and Nihilism”, în *Two Cheers for Capitalism*, Basic Books, New York, 1978, capitolul 7.

sînt distribuite indiferent de calitățile și virtuțile morale, va distruge baza morală a virtuții burgheze de care depinde stabilitatea ordinii pieței. Atît în scrierile lui Adam Smith, cît și în cele ale neoconservatorilor se sugerează că piața neîngrădită tinde să producă un tip de hedonism lipsit de discernă-mînt care o lasă fără apărare în fața unor tiranii mult mai energice. Conform argumentului lui Kristol, nu se pierde doar virtuțile marțiale, dar (și Kristol îl urmează aici pe Joseph Schumpeter<sup>1</sup>) mediul capitalist devine un teren ideal pentru înmulțirea tuturor tipurilor de mișcări subversive și nihiliste.

Nu se poate nicicum nega că apărarea de către Hayek a capitalismului contrazice anumite sentimente morale atît tradiționale, cît și contemporane. Prin recunoașterea că în jocul catalaxiei norocul pur este uneori decisiv, rupe legătura, păstrată doar în mitologia populară, între succesul pieței și calitățile morale. Totuși, nu îmi este clar dacă forța cu care Hayek a negat un element din apărarea tradițională a liberalismului va slăbi, în fapt, ordinea pieței. Noțiunile tradiționale de calitate morală, nevoie morală și merit au constituit sursa de inspirație a celor mai hotărîți inamici ai ordinii capitaliste în secolul XX, ordine pe care (cu multe rezerve) neoconservatorii doresc de asemenea să o apere. Noțiunea populară a dreptății distributive era (și este) invocată de criticii comuniști ai capitalismului și, nu cu mult timp în urmă, de inamicii național-socialiști ai economiei libere. Ca și împotriva neoconservatorilor, istoria recentă sugerează că Hayek are dreptate în judecata sa potrivit căreia apărarea cu succes a capitalismului de piață cere o revizuire a moralei convenționale, revizuire în care ocupații și practici disprețuite – precum cele de speculator și intermediar – sînt reabilite moral. De vreme ce mișcările anticapitaliste ale timpului nostru s-au inspirat din moralitatea populară, concluzia lui Hayek pare inevitabilă.

Există o a doua variantă a criticii – o voi numi *argumentul radical* – care atacă aceeași problemă dintr-un unghi opus. În scrierile cu privire la Madenville, precum și în scrierile sale recente, Hayek a cerut revizuiți substanțiale ale moralității obișnuite sau tradiționale. Urmîndu-l pe Madenville, Hayek a argumentat că viciile private reprezintă uneori bunuri publice și a avertizat că trebuie să ne temem mai mult de rivalitățile de grup (și nu de egoismul indivizilor). Moralele tradiționale, a subliniat Hayek, sînt morale ale grupului restrîns sau morale ale tribului, și nu morale ale omului liber dintr-o societate deschisă. Sentimentele noastre morale adînc întipărite, deși pot exprima instincte primordiale sau tradiții morale străvechi, vor încorpora adesea atitudini care sînt dăunătoare stabilității și

---

1. Vezi Joseph Scumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Unwin, Londra, 1974, capitolul 13.

bunei funcționări a ordinii pieței într-o societate abstractă<sup>1</sup> sau deschisă. Așa cum Hayek a spus în mod tranșant :

Nostalgia de tip Rousseau pentru o societate ghidată nu de reguli morale învățate, care pot fi justificate doar prin pătrunderea rațională a principiilor pe care această ordine este bazată, ci de emoții „naturale” necercetate, adânc întipărite în micile cete de-a lungul mileniilor, conduce astfel direct către cererea pentru o societate socialistă în care austeritatea asigură ca „dreptatea socială” vizibilă să fie realizată într-o manieră ce satisface emoțiile naturale<sup>2</sup>.

Aceasta este o afirmație importantă, de vreme ce ilustrează cum, în cadrul critic raționalist al doctrinei lui Hayek, se pot da sentințe care condamnă largi segmente ale vieții morale moștenite și contemporane ca fiind incompatibile cu ordinea pieței căreia omenirea îi datorează actualele sale dimensiuni. În reflecțiile asupra pasiunii morale contemporane pentru „dreptate socială”, Hayek a mers mai departe și a recunoscut că evoluția culturală poate selecta „morale neviabile”<sup>3</sup> – forme de viață morală distructive chiar pentru societățile în care acestea sînt practicate. Aici poate că Hayek repetă concepția prietenului său Michael Polanyi, care identifică în vremurile moderne manifestarea a ceea ce el numește *inversiune morală*<sup>4</sup>, o mutație a tradițiilor morale străvechi și transformarea lor în forme ale sentimentului moral ostile tuturor ordinilor sociale stabilite. Hayek afirmă clar că, în mare parte, atît moralitatea străveche, cît și cea modernă condamnă deschis ordinea pieței. Așa cum observă Hayek :

Deși ei (filosofii constructiviști ai moralei) apelează cu toții la aceleași emoții, argumentele lor iau forme extrem de diferite și, în anumite privințe, chiar contradictorii. Un prim grup propune o reîntoarcere la vechile reguli de conduită, care au predominat în trecutul îndepărtat și care sînt încă dragi sentimentelor oamenilor. Un al doilea, dorește să construiască noi reguli, care vor servi mai bine dorințelor înnăscute ale indivizilor. În special profeții religioși și filosofii moralei au fost, cu siguranță, în toate timpurile, reacționari, apărînd vechile principii împotriva celor noi. Într-adevăr, în cele mai multe părți ale lumii, dezvoltarea unei economii deschise de piață a fost, timp îndelungat, împiedicată chiar de către acele morale prețuite de profeți și filosofi, pînă cînd măsurile guvernamentale au făcut același lucru. Trebuie să admitem

- 
1. Prin formularea „societate abstractă” („abstract society”), J. Gray se referă, cel mai probabil, în contextul de față, la ideea hayekiană a unei societăți bazate doar pe reguli abstracte (n. trad.).
  2. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge and Kegan Paul, Londra, vol. II, p. 147.
  3. *Ibidem*, capitolul 11.
  4. Relatarea lui Polanyi despre inversiunea morală poate fi găsită în *Personal Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, pp. 233-235.

că civilizația modernă a devenit posibilă, în mare măsură, prin ignorarea acelor moraliști indignați. Așa cum a fost bine spus de către istoricul francez Jean Baecheler, „expansiunea capitalismului își datorează originile și rațiunea de a fi anarhiei politice”. Acest fapt este suficient de adevărat despre Evul Mediu care, în orice caz, s-a putut inspira din învățăturile vechilor greci ce – de asemenea, într-o anumită măsură ca rezultat al anarhiei politice – nu numai că au descoperit libertatea individuală și proprietatea privată, dar și inseparabilitatea celor două și, prin aceasta, au creat prima civilizație a omului liber<sup>1</sup>.

Aici Hayek recunoaște că apărarea modernă a libertății individuale cere o revizuire radicală atât a moralității curente, cât și a celei străvechi. Urmărind reevaluarea valorilor necesare stabilității ordinii pieței, sîntem ghidați numai cu ajutorul propriei pătrunderi raționale a condițiilor generale ale unei acțiuni reușite a pieței. Doctrina lui Hayek, în ciuda tezei primatului practicii, emite sentințe critice despre largi segmente ale practicilor morale. Exemplul lui Hayek sugerează că, în viața intelectuală și morală, radicalismul și conservatorismul pot să nu fie deloc în conflict. Dacă argumentul său despre tipul de moralitate necesar pentru stabilitatea ordinii pieței este corect, atunci acesta are rezultatul paradoxal că un conservator contemporan care apreciază proprietatea privată și libertatea individuală nu poate să nu fie un radical din punct de vedere intelectual și moral.

*Traducere de Ionela Mînză*

---

1. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. III, pp. 165-6.



## DESPRE AUTORI

**Dragoș Paul Aligică** este doctor în economie și MA în filosofie politică. Actualmente, cadru didactic la Universitatea Bloomington, Indiana, SUA. A publicat articole și studii pe teme economice și politice.

**John Gray** este *Professor of European Thought* la London School of Economics. A studiat la Oxford, unde a devenit ulterior *Fellow* al Jesus College și Profesor de Științe Politice (până în 1998). Cărți publicate : *Mill on Liberty* (1983), *Hayek on Liberty* (1984), *Liberalism* (1986), *Liberalisms* (1989), *Post-liberalism* (1993), *Beyond the New Right* (1993), *Enlightenment's Wake* (1995), *Isaiah Berlin* (1995), *Endgames* (1997), *False Dawn* (1998), *Voltaire and Enlightenment* (2000), *Two Faces of Liberalism* (2000). Traduceri (integrale sau parțiale) ale acestor lucrări în germană, italiană, spaniolă, japoneză, chineză, arabă, turcă, poloneză, română etc. Publică regulat în *The Guardian* și adesea în *The Times Literary Supplement*, *The New Statesman*, *The New York Times Book Review* etc. *Visiting Professor* la Harvard, Yale, Tulane, Madrid. A conferențiat în numeroase universități din Europa, SUA etc.

În românește : *Dincolo de liberalism și conservatorism*, ALL, 1998 și *Liberalismul*, Du Style, 1998, *Cele două fețe ale liberalismului*, Polirom, 2001.

**Adrian-Paul Iliescu** este Profesor Doctor la Facultatea de Filosofie, Universitatea București, șeful Catedrei de Filosofie Politică și Morală. Conduce un proiect de cercetare intitulat *Caracteristici ale culturii politice românești*. Cărți publicate : *Wittgenstein : Why Philosophy Is Bound To Err*, Editura Peter Lang, Frankfurt-am-Main, Berlin, Berna, Bruxelles, New York, Viena, 2000 ; *Solitude and the Birth of Modernity*, NEC, 2000 ; *Conservatorismul anglo-saxon*, ALL, 1994 ; *Liberalismul – între succese și iluzii*, ALL, 1998 ; *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989. Peste cincizeci de articole și studii publicate în țară și în străinătate. *Visiting Fellow* la universități și institute din Cambridge, Oxford, Bielefeld, Viena etc. Conferințe la universități și institute din : München, Berlin, Leipzig, Dresda, Karlsruhe, Swansea, Viena etc. Interese de cercetare : filosofie politică, istoria ideilor, filosofia limbajului.

**Jeremy Shearmur** predă la Departamentul de Științe Politice din Australian National University. A studiat la London School of Economics, unde a devenit apoi asistentul lui Karl Popper. Cărți publicate : *Hayek and After* (1996), *The Political Thought of Karl Popper* (1996).

**Mihai-Radu Solcan** s-a născut în 1953 și este conferențiar la Facultatea de Filosofie, Universitatea din București. A publicat, între altele, o introducere documentară în logica modernă și a editat o antologie de filosofie analitică. Este

coeditor al antologiei comentate *Limitele puterii* (ALL, București, 1994 – împreună cu Adrian-Paul Iliescu) și autor al cărților *Arta răului cel mai mic* (ALL, București, 1998) și *Introducere în filosofia minții din perspectiva științei cognitive* (Editura Universității din București, 2000). Domeniile de interes : filosofia minții, filosofia științelor umane și filosofia politică.

Pagină de web : [http : //www.fil.unibuc.ro/@solcan](http://www.fil.unibuc.ro/@solcan).

## BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

### Principalele lucrări ale lui F.A. Hayek

- The Road to Serfdom*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1944.  
*Individualism and Economic Order*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1949.  
*The Counter-Revolution of Science*, The Free Press, Chicago, 1952.  
*The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1952.  
*The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1960.  
*Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1967.  
*Law, Legislation and Liberty*, (vol. I: *Rules and Order*; vol. II: *The Mirage of Social Justice*; vol. III: *The Political Order of a Free People*), Routledge and Kegan Paul, Londra, 1973-1979.  
*New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1978.  
*The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Routledge, Londra, 1988.  
*The Collected Works of F.A. Hayek*, Routledge, Londra (apar din 1988, inițial editate de W.W. Bartley III, apoi și de alți editori).

### Principalele traduceri recente în limba română din lucrările lui F.A. Hayek

- Drumul către servitute*, Humanitas, București, 1993.  
*Tipuri de ordine în societate*, în volumul *Limitele puterii*, editat de Adrian-Paul Iliescu și Mihail-Radu Solcan, Ed. All, București, 1994.  
*Constituția libertății*, Institutul European, Iași, 1998.  
*Capitalismul și istoricii*, volum editat și prefăcut de Hayek, Humanitas, București, 1998.  
*Autobiografie intelectuală*, Nemira, București, 1999.  
„Ordinea de piață sau catalaxia”; „Transformarea conceptului de lege”; „Erorile constructivismului”, texte apărute în *Filosofia politică a lui F.A. Hayek*, număr special al revistei *POLIS* (vol. 6, nr. 2/1999) dedicat integral lui Hayek și editat de Adrian-Paul Iliescu (cu sprijinul lui Dan-Cristian Comănescu).

### Lucrări de referință

- Streissler, E. (coord.), *Roads to Freedom*, Routledge, Londra, 1969.  
Machlup, F. (coord.), *Essays on Hayek*, New York University Press, New York, 1976.  
Barry, N.P., *Hayek's Social and Economic Philosophy*, Macmillan, Londra, 1979.

- Butler, Eamon *Hayek : His Contribution to the Political and Economic Thought of our Time*, Templesmith, Londra, 1983.
- Gray, John, *Hayek on Liberty*, Routledge, Londra, 1984 (reeditat în 1996 și 1998).
- Kukathas, C., *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Wood, J.C., Woods, R.N. (coord.), *Friedrich A. Hayek : Critical Assessments*, Routledge, Londra, 1991 (4 volume).
- Birner, Jack, Zijp, Rudy van (coord.), *Hayek, Co-ordination and Evolution*, Routledge, Londra, 1994.
- Shearmur, Jeremy, *Hayek and After*, Routledge, Londra, 1996.

**În colecția Seminar. Teorie politică**

**au apărut :**

**Mircea Flonta și Hans-Klaus Keul (coord.) – *Filosofia practică a lui Kant***

**George Ene (coord.) – *Filosofia politică a lui John Stuart Mill***

**Emanuel-Mihail Socaciu (coord.) – *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes***

**Adrian-Paul Iliescu (coord.) – *Filosofia socială a lui F.A. Hayek***

**www.polirom.ro**

**Redactor : Lucian Teodorovici  
Coperta : Manuela Oboroceanu  
Tehnoredactor : Lucian Pavel**

**Bun de tipar : noiembrie 2001. Apărut : 2001  
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iași  
Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11;  
(032) 21.74.40 (difuzare); E-mail : office@polirom.ro  
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7 • P.O. Box 1-728, 70700, București;  
Tel. : (01) 313.89.78, E-mail : polirom@dnt.ro**

---



**Tipografia MULTIPRINT Iași  
Calea Chișinăului 22, et. 6, Iași 6600  
tel. 032-211225, 236388, fax. 032-211252**

---



**S**tudiile lui Hayek, grupate în prima parte a volumului, constituie fundamentul unei filosofii sociale ce a marcat a doua jumătate a secolului XX atât prin noutatea și coerența ideilor, cât și prin reconvertirea la sensul originar a unor concepte ce au stat la baza organizării politice și sociale a capitalismului modern. Cea de-a doua parte a cărții oferă o perspectivă critică asupra teoriilor filosofului austriac relevată de studiile unor analiști prestigioși precum John Gray, Adrian-Paul Iliescu, Jeremy Shearmur, Mihail-Radu Solcan și Dragoș Paul Aligică.

- Principiile unei ordini sociale liberale
- Tipuri de raționalism
- Dreptatea socială ca atavism
- Confuzia de limbaj în gândirea politică
- Erorile constructivismului
- Hayek și disoluția liberalismului clasic
- Contradicția lui Hayek
- Utilizarea cunoașterii în organizații
- Hayek și ideea de democrație
- Limitele structurale ale școlii de gândire austriece
- Conservatorism și radicalism în filosofia socială a lui Hayek

